School of Theology at Claremont
1001 1373563
BR
45
T4
v.042
pt.2

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

UNTERSUCHUNGEN

ZU

NILUS DEM ASKETEN

VON

KARL HEUSSI

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1917

Texte u. Untersuchungen etc. Hrsg. v. Adolf v. Harnack u. Carl Schmidt. 42, 2

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von der Kirchenväter-Commission der K. Preuss. Akademie d. Wissenschaften.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe ist auf etwa 50 Bände berechnet.

***Jährlich noch nicht 20 Mark** hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiß **auch jeder kleinen Bibliothek** die Subskription möglich macht, um sich die so wertvolle Sammlung vollständig zu sichern.*

Bisher erschienen:

Adamantius. Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*. Herausg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitung u. dreifachem Register. (19⅝ Bogen). 1901. M. 10 —

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgeg. von Otto Stählin. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen). 1905. [Clemens Alexandrinus Bd. I] M. 13.50

— Stromata Buch I—VI. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung. (33⅜ Bogen). 1906. [Clemens Alexandrinus Bd. II] M. 16.50

— Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. Mit Einleitung und drei Handschriftenproben in Lichtdruck. (20⅛ Bogen). 1909. [Clemens Alexandrinus Bd. III] M. 11 —

Ein vierter (Schluss-) Band wird Register, Nachträge und Berichtigungen enthalten.

Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). I. Teil: **Die Überlieferung.** Herausgegeben von Bruno Violet. (31⅞ Bogen). 1910. M. 17.50

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Hrsg. v. J. A. Heikel. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (29⅛ Bogen). 1902. [Eusebius Bd. I] M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von Ed. Schwartz und Th. Mommsen (†). I. Teil: Die Bücher I—V. (31⅞ Bogen). 1903. [Eusebius Bd. II, 1] M. 16 —

— — II. Teil. Die Bücher VI—X. Über die Märtyrer in Palästina. (33¾ Bogen). 1908. [Eusebius Bd. II, 2] M. 17 —

— — III. Teil. Einleitungen (zum griechischen Text von Ed. Schwartz, zu Rufin von Th. Mommsen †), Übersichten (Kaiserliste, Bischofslisten, die Oekonomie der Kirchengeschichte) und fünffaches Register. (30½ Bogen). 1909. [Eusebius Bd. II, 3] M. 12 —

— — Die Kirchengeschichte. Drei Teile (vollständig). M. 45 —

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen). 1904. [Eusebius Bd. III, 1] M. 8 —

(Fortsetzung dritte Umschlagseite.)

BR
45
T4
V.042
pt.2

BC
S

UNTERSUCHUNGEN

ZU

NILUS DEM ASKETEN

VON

KARL HEUSSI

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1917

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 12. BAND HEFT 2

42. BAND HEFT 2

University of Southern California

Rel. 92 N712h

Transferred

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen zu Nilus dem Asketen waren bereits im Frühjahr 1915 im Manuskript vollendet; es ist lediglich eine Folge des Weltkrieges, daß sie bisher ungedruckt geblieben sind. Ich schrieb sie in dem Gedanken nieder, als erster an einer größeren Monographie über Nilus zu arbeiten. Ich hatte eben das Manuskript abgeschlossen, als mich das Erscheinen von Friedrich Degenharts Buch „Der hl. Nilus Sinaita“ (1915) eines andern belehrte. Es wurde mir jedoch angesichts dieses Buches auch keinen Augenblick zweifelhaft, daß ich auf die Veröffentlichung meiner Untersuchungen nicht zu verzichten brauchte. Denn wie ich bereits in meiner Rezension Degenharts in der Theologischen Literaturzeitung 1915, Sp. 402f. dargelegt habe, vermag ich dies mit großem Fleiß ausgearbeitete Buch nicht als abschließend zu betrachten. Seiner Darstellung fehlt das Fundament, eine umfassende und streng methodische Untersuchung der Quellen; was er an Kritik bietet, ist fast nur ein Tasten an der Oberfläche; vor allem das eigentliche Nilusproblem hat Degenhart sowenig wie irgendeiner der früheren Patristiker auch nur erkannt, geschweige denn gelöst. So vermag ich das Gesamtbild, das er von seinem Helden entwirft, nicht als geschichtlich anzuerkennen. Aber nicht bloß in der Auffassung, auch in der ganzen Anlage sind meine Untersuchungen so völlig anders geartet wie das Degenhartsche Werk, daß sie durch dieses in keiner Weise überflüssig gemacht, sondern im Gegenteil nur als notwendig erwiesen sein dürften. Zu einer Korrektur meiner Anschauungen hat mich Degenhart nirgends genötigt. Ich lege daher meine Untersuchungen in der Gestalt vor, die sie schon beim Erscheinen des Degenhartschen Buches gehabt haben; nur die auf Degenhart bezüglichen Bemerkungen sind seitdem hinzugefügt worden.

Bei der Korrektur unterstützte mich von Bogen 5 an Herr Professor Dr. H. Lamer in Leipzig. Für seine freundliche Mühewaltung sage ich ihm auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

Leipzig, am 16. Dezember 1916.

Karl Heussi.

Methodist World Service Fund

Inhalt.

Seite

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe 1
§ 2. Überblick über die dem Nilus zugeschriebenen Schriften und ihre Ausgaben 4
§ 3. Literatur über Nilus den Asketen 8
§ 4. Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung 9

Kapitel I. Die äußeren Zeugen.

§ 5. Georgios Monachos 11
§ 6. Das Synaxar von Konstantinopel und Verwandtes . . . 16
§ 7. Nikephoros Kallistos (Xanthopulos) 22
§ 8. Ergebnis 30

Kapitel II. Die Briefsammlung.

§ 9. Einleitung 31
§ 10. Die Dubletten innerhalb der Briefsammlung. Die Parallelen zwischen den Briefen und der Schrift De monastica exercitatione 37
§ 11. Die Berührungen der Briefe mit andern Schriftstellern . 53
§ 12. Vermutungen über die Entstehung der Briefsammlung . 62
§ 13. Das Problem der Ermittelung des Grundstocks der Briefsammlung 69
§ 14. Der Verfasser und sein Leserkreis 81
§ 15. Der religiöse und ethische Gehalt 98
§ 16. Vorläufiges über die Abfassung durch Nilus 117

Kapitel III. Die Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai.

§ 17. Einleitendes. Die Textverhältnisse 123
§ 18. Inhaltsübersicht 130
§ 19. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit: a) Das Verhältnis zum griechischen Roman 138
§ 20. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit: b) Die Frage nach dem geschichtlichen Kern 144
§ 21. Abfassungszeit und Verfasser 154

Anhang.

§ 22. Bemerkungen zum Traktat an Agathius und zur Schrift De malignis cogitationibus 160

Register: I. Personen und Sachen S. 167. — II. Literarisches S. 169. — III. Forscher, Herausgeber usw. S. 171.

Verzeichnis der Abkürzungen 172

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe.

Die Kirchengeschichte kennt einen am Ausgang des 4. und in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts wirkenden asketischen Schriftsteller namens Nilus, auf den die Überlieferung eine größere Anzahl von Schriften zurückführt, Briefe, ethische Traktate, Sentenzen, Mönchsgeschichten und anderes.

Nilus der Asket, wie wir ihn zur Unterscheidung von andern Trägern seines Namens nennen wollen[1], ist den abendländischen

[1]) Der Name Nilus war häufig. Leo Allatius, De Nilis eorumque scriptis (Rom 1668, s. u. § 3) zählt 21 Träger dieses Namens aus der alten und der mittelalterlichen Kirchengeschichte auf, der Registerband zu Bd. I—XII der Byzant. Zeitschr. (1892—1903) deren 17. Am bekanntesten sind Nilus von Rossano († 1005), der Erzbischof Nilus von Konstantinopel (1378—86), und unser Nilus. Dieser wird in den Handschriften und in der älteren Patristik gewöhnlich S. Nilus, Nilus asceta, Nilus monachus eremita oder Nilus abbas genannt. Da er Einsiedler am Sinai gewesen sein soll, nennt man ihn neuerdings mit Vorliebe Nilus Sinaita. Nun hat man aber bisher noch niemals beachtet, daß unter den nilusschen Schriften keine einzige einen Aufenthalt am Sinai voraussetzt, mit Ausnahme der „Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai" (PG 79, Sp. 589—693). Daß in Anspielungen auf das Alte Testament auch in andern nilusschen Schriften gelegentlich der Sinai erwähnt wird (PG 79, Sp. 132 C, 1221 A), bleibt hier natürlich außer Betracht. Was außerhalb der nilusschen Schriftensammlung in einigen sehr späten Nachrichten (im Synaxar von Konstantinopel und bei Nikephoros Kallistos) über den Aufenthalt am Sinai gesagt ist, beruht ausschließlich auf der genannten „Erzählung", ist also kein äußeres Zeugnis im strengen Sinn (s. den Beweis für diese Behauptung unten in § 6 und 7). Somit hängt der Aufenthalt des Nilus am Sinai und die Berechtigung des Epithetons „Sinaita" an der Echtheit jener „Erzählung vom Überfall der Mönche". Ich werde in Kap. III gegen die bisher unbestrittene Echtheit dieser Schrift, wie ich denke, durchschlagende Bedenken geltend machen. Aber auch abgesehen davon dürfte es sich aus Gründen des historischen Geschmacks empfehlen, die ganz moderne Bezeichnung „Sinaita" zu vermeiden und in Übereinstimmung mit den Alten unsern Nilus den „Asketen" zu nennen. Ob etwa zwischen Nilus dem Asketen und Nilus dem Abt als zwei verschiedenen Männern zu unterscheiden ist, bzw. zwischen dem hl. Nilus und Nilus

Gelehrten seit dem 16. Jahrhundert eine bekannte Größe. Von ihm erzählte die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos, die seit 1551 in einer gedruckten lateinischen Übersetzung vorlag. Die Magdeburger Zenturien widmen ihm, im wesentlichen im Anschluß an Nikephoros, einen längeren Abschnitt[1]. Auch seine Werke wurden teilweise schon im 16., vollständiger und besser im 17. Jahrhundert gedruckt, und die patristische Gelehrsamkeit jener Zeit machte bereits an einer Reihe von Punkten Ansätze zu einer Kritik der nilusschen Schriften. Im 18. und 19. Jahrhundert hat man sich weniger mit Nilus befaßt. Doch hat es nicht ganz an Veröffentlichungen über ihn gefehlt[2]. Auch Studien, die verwandten Erscheinungen, so Evagrius Ponticus und Marcus Eremita galten, haben die eine oder andere für die Nilusforschung wertvolle Erkenntnis ergeben. Erst das 20. Jahrhundert hat uns, aus der Feder von Friedrich Degenhart, eine umfassende Monographie über Nilus gebracht, die freilich keineswegs abschließend genannt werden kann[3]. Sieht man auf das Ganze der bisher geleisteten Arbeit, so wird man, auch ohne geringzuschätzen, was die patristische Forschung seit dem 17. Jahrhundert besonders in der Aufspürung von Dubletten innerhalb der nilusschen Schriftengruppe und von parallelen Stellen bei andern Schriftstellern erarbeitet hat, sagen dürfen, daß hier doch noch sehr viel Arbeit zu tun ist. Ja es ist noch nicht einmal die unerläßliche kritische Vorarbeit geleistet, die jeder Benutzung der nilusschen Schriften als Geschichtsquellen vorausgehen muß: eine streng methodische Untersuchung der Echt-

---

monachus (so B. Montfaucon, Bibl. Coislin., Paris 1715 im Index), muß die kritische Untersuchung lehren; zunächst ist dazu nur zu bemerken, daß die allerdings sehr späte äußere Überlieferung nur von einem asketischen Schriftsteller namens Nilus in dieser Zeit weiß und daß in den Handschriften dieselben Werke, die sonst als Schriften des Asketen bezeichnet sind, gelegentlich auch Nilus dem Abt zugeschrieben werden (vgl. Fabricius-Harles, Bibl. graeca X, 1810, S. 17). Daß Nilus bisweilen als Bischof und Märtyrer bezeichnet wird, was Fabricius-Harles (a. a. O.) nicht zu erklären weiß, beruht vielleicht auf einer Verwechslung mit dem ägyptischen Bischof und Märtyrer namens Nilus, der in der Verfolgung unter Galerius und Maximinus starb (vgl. Eus., h. e. VIII 13 5; de mart. Palaest. XIII 3).

[1]) Cent. V, Sp. 1224f. Daß ihm die Zenturien versehentlich ein Wort Nilus' von Rossano zuschreiben, hat sich die katholische Polemik nicht entgehen lassen (vgl. Leo Allatius, De Nilis, abgedruckt PG 79, Sp. 27—28).

[2]) Vgl. die Literaturangaben unten § 3.

[3]) Es sei auch an dieser Stelle der Hinweis erlaubt, daß meine Untersuchungen zu Nilus beim Erscheinen von Degenharts Buch im Manuskript bereits vollendet waren; dieses Buch gehört also nicht zu den von mir benutzten Vorarbeiten; vgl. mein Vorwort.

heit dieser Schriften. Zwar finden sich in der bisherigen Literatur gelegentlich kritische Äußerungen über diesen oder jenen Bestandteil der nilusschen Schriftensammlung[1]. Aber diese Urteile ruhen darauf, daß diese Autoren willkürlich irgendwelche andere Schriften des Nilus für echt nehmen, ohne uns einen Beweis für die Echtheit zu geben[2]. Solange nicht durch eine umfassende Kritik ein zweifellos oder doch höchstwahrscheinlich echter Grundstock nilusscher Schriften ermittelt ist, schweben alle Urteile über echt und unecht in der Luft.

Die folgende Untersuchung will nicht den ganzen Kreis von kritischen Fragen beantworten, die Nilus der Geschichtswissenschaft stellt. Die Zahl der Probleme, die hier auf Antwort warten, ist zu groß und manche von ihnen sind zu verwickelt, als daß man sie alle auf einen Wurf erledigen könnte. So soll die vorliegende Studie nur die ersten Bausteine legen, auf denen sich künftig weitere Untersuchungen erheben können.

Damit unser Fundament möglichst sicher gegründet ist, dürfen wir uns nicht damit begnügen, an dem Bilde von Nilus, das sich auf Grund des bisherigen Wissens um seine Schriften ergibt, einige Korrekturen anzubringen, sondern wir müssen ganz von vorne anfangen und ohne irgendwelche Voraussetzungen über Nilus an unsere Aufgabe herantreten. Vor allem müssen wir gänzlich das Bild verbannen, das herkömmlich von den Lebensumständen des Mannes entworfen wird[3]. Danach war Nilus aus sehr reicher und vornehmer Familie in Konstantinopel geboren. Er gelangte zu der angesehenen Stellung eines Eparchen seiner Vaterstadt und lebte in glücklicher Ehe, aus der zwei Söhne (nach anderm Bericht ein Sohn und eine Tochter) hervorgingen. Da verzichtete er in blühendem Mannesalter auf Stellung, Reichtum und Familienglück und ging als Mönch mit dem einen der beiden Söhne an den Sinai, während die Gemahlin mit dem andern Sohne (bzw. mit der Tochter) sich gleichfalls der Askese zuwandte und nach Ägypten ging. Am Sinai erlebte Nilus einen Überfall der Mönche durch räuberische Barbaren, die in einem der Berichte „Blemmyer" genannt

[1]) Z. B. Tillemont S. 209, Ceillier S. 158, Zöckler S. 32 [u. 34], Schiwietz S. 60 A. (in den unten in § 3 angeführten Schriften).

[2]) Das gilt auch von Degenhart, der zwar eine ganze Reihe von kritischen Ansätzen macht, es aber an einer prinzipiellen, durchgreifenden Kritik fehlen läßt.

[3]) Und zwar von allen bisherigen Bearbeitern unseres Gegenstandes, die sich näher über die Lebensumstände des Nilus geäußert haben; auch Degenhart gibt ganz unkritisch das traditionelle Bild wieder.

werden; ihm selbst gelang es, zu entkommen; der Sohn aber, mit Namen Theodulos, wurde gefangengenommen und von den Barbaren dazu bestimmt, als Opfer dem Morgenstern dargebracht zu werden, aber auf überraschende Weise befreit und später mit dem Vater wieder vereinigt; beide finden einander bei dem Bischof von Elusa, der sie nicht von sich läßt, ohne ihnen die Presbyterweihe zu erteilen. Den Rest des Lebens brachte Nilus ebenfalls am Sinai zu. Seine Gebeine ließ Kaiser Justin II. nach Konstantinopel bringen und im Altar des Waisenhauses, das den beiden Apostelfürsten geweiht war, beisetzen. — Dies Lebensbild ist von den Patristikern noch mit chronologischen Angaben ausgestattet worden, die ich hier nicht anzuführen brauche[1]. — Wie sich im Verlaufe meiner Untersuchung ergeben wird, ist dieser Aufriß des Lebens des Nilus unkritisch aus meist sehr zweifelhaften Bestandteilen zusammengesetzt. Wir bedecken dies Bild jetzt mit Nacht und Schweigen; wenn sich durch unsere kritischen Operationen die Nebel wieder lichten, wird eine wesentlich anders aussehende Gestalt vor uns stehen.

§ 2. Überblick über die dem Nilus zugeschriebenen Schriften und ihre Ausgaben.

1. Von den Ausgaben der Schriften des Nilus kommen hauptsächlich folgende in Betracht.

(I) Nili opera quaedam nondum edita, rec. Petrus Possinus S. J., Parisiis 1639.

(II) S. Nili epistolae [355] graece et latine ed. Petrus Possinus S. J., Parisiis 1657.

(III) S. P. N. Nili ascetae, discipuli S. Johannis Chrysostomi, Epistolarum [1061] libri quattuor, graece et latine ed. Leo Allatius, Romae 1668.

(IV) S. P. N. Nili abbatis tractatus seu opuscula, ed. Jos. Maria Suaresius, episcopus olim Vasionensis, Romae 1673.

(V) Die Gesamtausgabe von J.-P. Migne, PG 79, Paris 1865.

(VI) *Νείλου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος*[2] *κεφάλαια ἢ παραινέσεις*, = Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia graece et latine, coll. Jo. Conr. Orellius, Bd. I (Lips. 1819), S. 320—400 (dazu Anmerkungen S. 627—651).

(VII) P. van den Ven, Un opuscule inédit attribué à S. Nil, = Mélanges Godefroy Kurth II, 73—81, Paris 1908.

Die ältesten Ausgaben[3] von Schriften des Nilus sind durch

[1]) Vgl. etwa J. Feßler PG 79, Sp. 9—10, Anm. b, e, g. Auch Degenhart ist mit chronologischen Vermutungen ganz willkürlicher Art rasch bei der Hand, vgl z. B. S. 4. 5. 7. 8. 12. 14. 27. 31.

[2]) S. o. S. 2. [3]) Vgl. über sie Leo Allatius (abgedruckt PG 79, Sp. 36ff.), — Dom Remi Ceillier [s. u. § 3] Bd. XIII, 1747, S. 190—193, — S. F. W. Hoffmann [s. u. § 3], Bd. II², 1839, S. 638—642.

die eben erwähnten antiquiert. Eine den modernen Anforderungen genügende Gesamtausgabe ist nicht vorhanden. Im folgenden ist, wo nicht ausdrücklich etwas anderes bemerkt wird, die Ausgabe von Migne benutzt; sie beruht auf den eben genannten Veröffentlichungen von Suarès, Allatius, Poussin und einigen von Combefis, Cotelier, Fronton le Duc veröffentlichten Texten[1].

2. Ich gebe nun eine Übersicht[2] über die dem Nilus zugeschriebenen Schriften, zunächst über die vollständig erhaltenen. Um mit ihrer Anordnung nicht irgendwie der kritischen Untersuchung vorzugreifen, zähle ich sie in der bei Migne gewählten Reihenfolge auf;

[1]) Von vornherein außer Betracht bleibt: 1. Die Publikation in den Acta philologorum Monacensium III (1820), 63—118: Nili Ascetae Paraenetica e codicibus Darmstadiensi et Bernensi ed. F. X. Werfer. Die hier veröffentlichte Schrift ist nichts anderes als der dem Joannes Geometres angehörende „Παράδεισος", der allerdings von Fabricius-Harles (Bibliotheca graeca X, 1807, S. 16) unter den Schriften des Nilus aufgeführt und hin und wieder als noch ungedruckt bezeichnet wird, tatsächlich aber unter dem Namen seines wirklichen Verfassers sehr häufig gedruckt worden ist, vgl. Ludwig Voltz, BZ V (1896), S. 481—483, und F. Lauchert, BZ IV (1895), S. 125—127. — Außer Betracht bleibt 2. die 1555 in Padua von Johannes Sambucus in lateinischer Übersetzung aus dem Griechischen herausgegebene, unter dem Namen Nilus gehende „Oratio supplex ad Deum contra barbarorum incursionem, bellum intestinum, famem, pestem et mortem subitam". Sie wird zwar z. B. von Ph. Labbeus, De scriptoribus ecclesiasticis II, S. 126 und noch von Ceillier (s. u. § 3) S. 190 unserm Nilus zugeschrieben, ist aber in Wirklichkeit ein Werk des Patriarchen Nilus von Konstantinopel (um 1380), worauf schon Oudin [s. u. § 3] S. 1257 hingewiesen hat. — Nicht hierher gehört schließlich 3. das von Fabricius-Harles X, S. 17 fälschlich Nilus dem Asketen zugeschriebene Martyrium Theodoti Ancyrani (vgl. Bibl. veterum patrum, ed. A. Gallandi, Bd. IV, Ven. 1788, S. 114—130; neue Ausgabe von Franchi de' Cavalieri, I Martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne, Rom 1901, dazu A. Harnack, ThLz 1902, Sp. 358f.). Diese Schrift, die einen Vorgang aus den ersten Jahren der diokletianischen Verfolgung (Cavalieri) oder aus der Zeit des Maximinus Daza (Harnack) schildert, gibt sich in Kap. 36 als von einem Mitgefangenen des Theodotos, namens Nilus, verfaßt (Gallandi S. 130), also von einem Mann, der sicher vor dem Anfang des 3. Jahrhunderts geboren war und daher mit Nilus dem Asketen, der, wie wir sehen werden, bedeutend jünger ist, nicht identisch sein kann. Auch wenn man der Selbstaussage der Quelle zum Trotz bestreiten wollte, daß das Martyrium von einem Augenzeugen verfaßt sei, würde man es kaum bis in die Lebzeiten Nilus des Asketen herabrücken können, mag sich auch manches in dieser Schrift auf die Zeiten Julians oder nach Julian deuten lassen (Harnack, Sp. 359). Immerhin ist es bemerkenswert, daß hier ein in Ancyra wirkender christlicher Schriftsteller namens Nilus nachweisbar ist, der von Nilus dem Asketen zu unterscheiden ist; wir werden sehen, daß unter den dem Asketen zugeschriebenen Schriften manche auf Ancyra weisen (vgl. § 14, 2). [2]) Im folgenden zitiert mit dem Worte 'Verzeichnis'.

wo Migne von Suarès abweicht, folge ich Suarès. Die von van den Ven veröffentlichte Schrift (s. o. Nr. VII) verweise ich an den Schluß.

Nr. 1. Epistolarum libri IV (PG 79, Sp. 57—582).
„ 2. Narrationes (*διηγήματα εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ μοναχῶν καὶ εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν Θεοδούλου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, PG 79, Sp. 583 bis 694).
„ 3. Oratio in Albianum (PG 79, Sp. 695—712).
„ 4. De monastica exercitatione (*λόγος ἀσκητικός*, PG 79, Sp. 719—810).
„ 5. Peristeria (tractatus ad Agathium, PG 79, Sp. 811—968).
„ 6. Tractatus ad Magnam de voluntaria paupertate (*περὶ ἀκτημοσύνης*, PG 79, Sp. 967—1060).
„ 7. Tractatus moralis et multifarius (*λόγος ἀσκητικὸς καὶ πολυμερής*, PG 79, Sp. 1279—1286).
„ 8. Epicteti enchiridion seu manuale (PG 79, Sp. 1285—1312).
„ 9. Narratio de Pachon (PG 79, Sp. 1311—1316).
„ 10. Sermo sive dogmatica epistola de sanctissima trinitate (von Migne als Eigentum Basilius' d. Gr., epist. 8, abgedruckt PG 32, Sp. 245ff., tatsächlich Eigentum des Evagrius[1]).
„ 11. De monachorum praestantia (*ὅτι διαφέρουσι τῶν ἐν πόλεσιν ὡκισμένων οἱ ἐν ἐρήμοις ἡσυχάζοντες* (PG 79, Sp. 1061—1094).
„ 12. Tractatus ad Eulogium monachum (PG 79, Sp. 1093—1140).
„ 13. Tractatus ad eundem [Eulogium] de vitiis, quae opposita sunt virtutibus (PG 79, Sp. 1139—1144).
„ 14. Tractatus de octo spiritibus malitiae (PG 79, Sp. 1145—1164).
„ 15. Tractatus de oratione (PG 79, Sp. 1165—1200).
„ 16. De diversis malignis cogitationibus (PG 79, Sp. 1199—1234).
„ 17. Capitula XXXIII per gradus quosdam disposita consequentiae (von Migne als Eigentum des Evagrius abgedruckt PG 40, Sp. 1263 bis 1268).
„ 18. Spirituales sententiae per alphabetum dispositae (als Eigentum des Evagrius abgedruckt PG 40, Sp. 1267—1270).
„ 19. Aliae sententiae (als Eigentum des Evagrius abgedruckt PG 40, Sp. 1269—1270).
„ 20. Institutio ad monachos (*παραίνεσις πρὸς μοναχούς*, PG 79, Sp. 1235 bis 1240).
„ 21. Sententiae CXXXV abducentes hominem a corruptibilibus (hiervon sind Nr. 1—99 abgedruckt bei Migne PG 79, Sp. 1239—1250; Nr. 100—135 sind bei Migne weggelassen, vgl. Sp. 1249/50; hierfür ist also die Ausgabe von Suaresius heranzuziehen).
„ 22. Sermo in Luc. 22 36 (PG 79, Sp. 1263—1280).
„ 23. Capita paraenetica (PG 79, Sp. 1249—1264).
„ 24. De octo vitiosis cogitationibus (PG 79, Sp. 1435—1472).
„ 25. *Περὶ διδασκάλων καὶ μαθητῶν* [Sentenzen], ed. P. van den Ven (s. o. Nr. VII)[2].

[1]) Vgl. W. Frankenberg, Euagrius Ponticus (Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N. F. XIII, Nr. 2, 1912) S. 621.

[2]) Die „Paränese des Abtes Nilus an den Mönch Thomas", auf die Degenhart S. 13 hinweist, ist keine besondere Schrift, sondern, wie die Eingangsworte zeigen, einfach der unten § 10 besprochene Brief an Thaumasios.

3. Ganz verlorene oder nur in Fragmenten erhaltene Schriften, die dem Nilus zugeschrieben werden:

a) *Πρὸς Ἕλληνας*, erwähnt von Nikephoros Kallistos, h. e. XIV, 54 (PG 146, Sp. 1256); vgl. u. S. 27. Vielleicht handelt es sich nur um eine Sammlung von Exzerpten polemischen Inhalts aus nilusschen Schriften, z. B. Ep. I 229. II 32. 42. 49. 145. 264. III 8.

b) *Βιβλίον περὶ κατανύξεως* (Nili ep. III 11, PG 79, 373 A: *βιβλίον ὁλόκληρον περὶ κατανύξεως συντάξας ἀπέσταλκα ὑμῖν κτλ.*). Haidacher, Chrysostomika 1908, S. 231 hält freilich die Echtheit des Briefes für zweifelhaft (vgl. darüber das nähere unten § 13); sollte der Brief dem Nilus abzusprechen sein, so wäre das *βιβλίον περὶ κατανύξεως* natürlich aus der Reihe seiner Schriften zu streichen. Vgl. S. 8 Anm. 1.

c) Ein Fragment einer dem Nilus zugeschriebenen Schrift an einen gewissen Eukarpios findet sich bei Anastasius Sinaita, Quaest. III (PG 89, Sp. 357); vgl. unten § 9 (S. 33 Anm. 1).

d) Zwei größere Fragmente einer dem Nilus zugeschriebenen Rede *Εἰς τὸ πάσχα* hat Photius, Bibl., cod. 276 (ed. Bekker S. 512 u. 513f.) aufbewahrt, abgedruckt PG 79, Sp. 1489—1497.

e) Daselbst (ed. Bekker S. 515) finden sich drei Stücke einer unter Nilus' Namen gehenden Rede *Εἰς τὴν ἀνάληψιν*, abgedruckt PG 79, Sp. 1497 bis 1501.

f) Spuren einiger anderer, jetzt verlorener nilusscher Schriften liegen möglicherweise in den Katenen vor. In diesen begegnen nämlich außerordentlich häufig Aussprüche des Nilus zu verschiedenen biblischen Büchern, nämlich zu: Dt, Ps, Hiob, HL, Prov, Eccles, — Mt, Lc, Joh, Hbr. Dies ergibt sich aus G. Karo u. H. Lietzmann, Catenarum Graecarum Catalogus[1], sowie aus zahlreichen Notizen der Handschriftenkataloge (vgl. § 4). Dabei ist vorläufig unklar und durch eine künftige Untersuchung aufzuhellen, ob diese Zitate sämtlich aus uns bekannten Nilusschriften oder zum Teil aus Kommentaren stammen, die unter Nilus' Namen existierten, aber verloren gegangen sind. Besonders bemerkenswert ist, wie zahlreich die Stellen zum Hohen Liede und zu Hiob[2] sind; vor allem aber ist ziemlich sicher, daß es früher einen unter dem Namen eines Nilus gehenden Psalmenkommentar gegeben hat; Bandinius, Catal. cod. ms. bibl. Mediceae Laurentianae, Bd. I, S. 35 druckt eine ganze Reihe von Erklärungen des Nilus zu Psalmenworten ab, und zwar zu Ps 77 30^b (LXX), sowie acht Erklärungen zu acht unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen aus Ps 80 (11^b—17). Darin liegt der Beweis, daß es einen Psalmenkommentar des Nilus (oder doch Erklärungen zu einigen Psalmen) gegeben hat, wovon in den bis jetzt gedruckten

[1]) Nachr. der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1902, S. 1ff., 299ff., 559ff. — Dagegen nichts von Nilus bei J. A. Cramer, Catenae Graecorum patrum in N. T., 8 Bde., Oxon. 1844.

[2]) Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta (Köln 1626, Buch IV, S. 348) behauptet: „Nilus . . . scripsit in Iob commentarios". Vermutlich bezieht sich dies auf die dem Nilus in der Hiobkatene des Nicetas zugeschriebenen Stellen, beweist also nicht, daß Sixtus etwa einen größeren „Kommentar" des Nilus zu Hiob gekannt habe. Vgl. Catena Graecorum patrum in beatum Iob collectore Niceta ed. Patricius Iunius, Lond. 1637, S. 53. 144. 200. 476. 558. 585. 588. 590.

Nilusschriften nichts vorhanden ist. Dazu stimmt, daß es in dem dem Nilus zugeschriebenen Werke „Peristeria" (PG 79, Sp. 812 C) heißt: *κἀγὼ καίτοι ἀρκοῦσαν ἔχων τῇ ἐμῇ δυνάμει εἰς τοὺς ψαλμοὺς ἀσχολίαν κτλ.*[1].

§ 3. Literatur über Nilus den Asketen.[2]

Leonis Allatii De Nilis et eorum scriptis Diatribe, § IV. Romae 1668 (Anhang zu der o. S. 4 genannten Ausgabe der Briefe, abgedruckt PG 79, Sp. 25—56).

Jos. Mariae Suaresii Dissertatio de operibus S. Nili; eiusdem Liber chronologicus de vita S. Nili Abbatis (in der o. S. 4 genannten Ausgabe S. 591 bis 640 u. 641—705, abgedruckt PG 79, Sp. 1317—1434).

Joh. Bapt. Cotelerius, Ecclesiae graecae monumenta Bd. I. II. Paris 1677. 1681, allenthalben.

Seb. le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Bd. XIV, Paris 1709, S. 189—218, 742—744.

Casimir Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, Bd. I, Leipzig 1722, Sp. 1254—1258.

Guil. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Bd. I², Basileae 1741, S. 428f.

Dom Remi Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Bd. XIII, Paris 1747, S. 146—195.

J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca, ed. G. Chr. Harles, I S. 701f.; VIII S. 647 (im Registerband fälschlich 246), 676, 679; IX 123; X 1, 3—17, 251, 294, 325, 772.

S. F. W. Hoffmann, Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen, ² Bd. II, Leipzig 1839, S. 638—642.

Jos. Feßler, Institutiones patrologiae, Bd. II, Oeniponte 1851, S. 592ff. (abgedruckt PG 79, Sp. 1—24); 2. Aufl. von Bhd. Jungmann, Bd. II II, §§ 199—201 (S. 108—128).

RE³ XIV, 1904, S. 89—93 (Gaß-Zöckler). — KL² IX, 1895, Sp. 398—400). — DChrBiogr IV, 1887, S. 43—45.

[W. Möller-] H. v. Schubert, KG² I, 1902, S. 793f. — O. Bardenhewer, Patrologie ³ 1910, S. 317. — O. Stählin in Iwan v. Müllers Handbuch der klass. Altertumswiss., Bd. VII II 2, ⁵ 1913, § 1072 (S. 1229f.).

Friedrich Degenhart, Der heilige Nilus Sinaita (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, her. von Ildefons Herwegen, Heft 6), Münster i. W. 1915. Vgl. dazu meine Rezension Theol. Lit.-Ztg. 1915, Sp. 402f.

Karl Heussi, Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Bd. 37, 1916, S. 107—121.

Carl Wotke, Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein. Wiener Studien XIV (1892), S. 69—74.

[1]) Ceillier [s. u. § 3] S. 190 führt in seiner Liste der Schriften, die dem Nilus zugeschrieben werden, noch ein Handbuch über die Buße auf. Das ist entweder die oben unter b) erwähnte Schrift oder einfach Ep. III 243; dieser Brief, der von der Buße handelt, begegnet in den Hss. gelegentlich als selbständige Schrift, vgl. z. B. Bandinius, Catalogus cod. mscr. bibl. Laur., Florenz 1764, Bd. I, S. 472: Plut. X, cod. 3, s. 12, p. 293b).

[2]) Minder Wertvolles ist weggelassen.

Seb. Haidacher, Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antiochus. Revue Bénédictine XXII, 1905, S. 244—250.

Seb. Haidacher, Chrysostomus-Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus (in dem Werke: *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, I, 226—234).

Νῖκος Α. Βέης, Ὁ ἐν τῇ μονῇ Βαρλαὰμ κῶδιξ τῶν ἐπιστολῶν καὶ κεφαλαίων τοῦ ἁββᾶ Νείλου τοῦ Ἀγκυρανοῦ καὶ Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ. = Revue de l'Orient chrétien, II. série Bd. VII (1912), S. 32—44.

J. Stiglmayr, Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller. Zeitschr. f. kath. Theologie 1915, III, 576—81.

Otto Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (Biblische und kirchenhistorische Studien, Bd. III, 1893, S. 28—34).

Johannes Kunze, Marcus Eremita, Leipzig 1895, S. 37. 46. 63. 129ff. 161ff.

Stephan Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum Bd. II, 1913, S. 37—72 und sonst.

Weitere Literatur im Text.

§ 4. Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung.

Man darf als von vornherein wahrscheinlich bezeichnen, daß sich die im 17. Jahrhundert gedruckten Nilusausgaben durch eine gründliche Handschriftenvergleichung gewiß an nicht wenigen Stellen verbessern ließen. Doch sind die von Migne gebotenen Texte durchaus nicht so schlecht, daß man überhaupt nicht mit ihnen arbeiten könnte. Ich habe daher von eigenen handschriftlichen Studien zunächst Abstand genommen und mich mit dem begnügt, was aus den Handschriftenkatalogen über die handschriftliche Überlieferung zu entnehmen war; die Probleme, die ich in Kapitel II und III in Angriff genommen habe, sind derart, daß dies Verfahren durchaus als erlaubt erscheint[1]. Die künftige Forschung wird freilich zu gewissen Problemen, die die Nilusschriften uns aufgeben, z. B. zur Erforschung der Sentenzenwerke, die Handschriften selbst zu Rate ziehen müssen.

[1]) Angesichts dessen, was ich selbst unten in § 17 über den Text der „Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai" darlege, scheint das oben ausgesprochene Urteil einer Einschränkung zu bedürfen. In der Tat bietet der von Migne zugrunde gelegte Poussinsche Text erhebliche Anstöße, so daß der Wunsch einer neuen Ausgabe der „Narratio" (ausgesprochen von K. Meister, Rhein. Museum 1909, S. 348[2]) durchaus berechtigt ist. Aber da wir zur Narratio eine von Allatius hergestellte Sammlung von Varianten aus mehreren Codices besitzen, scheint mir gerade hier mit der Kollation der einen oder der andern Handschrift wenig geholfen; was wir brauchen, ist eine kritische Ausgabe, die sich auf einer möglichst ausgedehnten Handschriftenvergleichung aufbaut. Die Narratio ist in zahlreichen Handschriften erhalten; allein in Paris liegen siebzehn (H. Omont, Inventaire sommaire des mscr. grecs de la Bibl. Nat., Bd. IV, 1898, S. 150. 204).

Die Zahl der griechischen Handschriften[1], in denen Werke des Nilus begegnen, ist ziemlich groß[2]. Offenbar hat Nilus zu den Lieblingsschriftstellern der griechischen Mönche des Mittelalters gehört. Verhältnismäßig selten allerdings begegnen solche Codices, die eine größere Anzahl von Nilusschriften enthalten[3]. Bereits A. Ehrhard hat darauf aufmerksam gemacht, daß es Sammelcodices gibt, in denen beliebte Schriften von verschiedenen asketischen Schriftstellern, darunter Nilus, zusammengestellt sind[4]. Außerordentlich häufig begegnet Nilus in den zahlreichen Handschriften, in denen Sentenzen von Kirchenvätern gesammelt sind[5], sowie in den Katenen[6].

---

[1]) Bei der reichen handschriftlichen Überlieferung der griechischen Originale ist die Frage nach handschriftlich vorhandenen Übersetzungen von untergeordnetem Interesse. Doch sind einige alte lateinische Übersetzungen von kritischem Wert (vgl. P. van den Ven [o. S. 4] S. 74, sowie unten § 17). Eine nilussche Schrift findet sich in einer sehr schlecht erhaltenen jakobitischen Hs. (vgl. E. Sachau, Verzeichnis der syrischen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II, 1899, S. 642).

[2]) Z. B. in Berlin, Wien, Rom, Florenz, Turin, Paris, Oxford, London, Kopenhagen, auf dem Sinai.

[3]) Beispiele: A. M. Bandinius, Catal. cod. ms. bibl. Laur., 1764, I S. 420 (Plut. IX, cod. 18, s. 12 enthält 13 verschiedene Nilusschriften, dazu verschiedene Sammlungen von nilusschen Sentenzen); — B. de Montfaucon Bibl. Coisl., 1715, S. 184 (Cod. 109, s. 11/12, mit 5 Nilusschriften); — E. Feron et F. Battaglini, Codices ms. Graeci Ottoboniani Bibl. Vat., 1893, cod. 25 (a. 1564—65, mit 20 Nummern). — [A. M. Zanetti,] Graeca S. Marci bibl., 1740, S. 75 (Cod. 131, s. 11?, 15 Nilusschriften); — H. Omont, Inventaire sommaire des mscr. grecs de la Bibl. Nat., I 211 (cod. 1053, s. 10/11) usw.

[4]) A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, ² 1897, S. 142, Anm. 3.

[5]) Beispiele: P. Lambecius, Comm. de bibl. Caes. Vindob., Bd. III, 1776, Cod. 25. 28; — Bandinius I, S. 99, 254, 495; — Montfaucon, Bibl. Coisl. S. 111 (Cod. Coisl. 37, s. 13/14), S. 295 (Cod. Coisl. 232, s. 11?); — H. O. Coxe, Catal. cod. ms. bibl. Bodl. I, 1853, S. 246ᵇ (Cod. Baroc. 143, s. 12).

[6]) Beispiele: Lambecius Bd. IV, cod. 169; V cod. 231; — Bandin. I, S. 52 (Plut. V, cod. 27, s. 14); — Montfaucon, Bibl. Coisl. S. 251 (Cod. Coisl. 201, s. 15); — Verzeichnis der griech. Hss. der Kgl. Bibl. Berlin I, 1890, S. 3 (cod. 1413, s. 16).

Kapitel I.

Die äußeren Zeugen.

§ 5. Georgios Monachos.

Unsere erste Untersuchung gilt der Frage: welches sind die äußeren Zeugnisse für Nilus und welchen kritischen Wert besitzen sie ?[1]

Sehen wir ab von der um 500 einsetzenden, sehr spärlichen Bezeugung nilusscher Schriften durch Zitate oder durch stillschweigende Benutzung und beschränken wir uns auf die Zeugen, die uns über Nilus selbst berichten, so müssen wir, um auf den ältesten zu stoßen, bis ins 9. Jahrhundert herabgehen.

Freilich schon Johannes von Damaskus, der in seinen Sacra Parallela[2] Nilus mehrfach zitiert hat[3], verrät eben damit, daß er gewisse chronologische Vorstellungen mit Nilus verbindet, also vielleicht irgendeine historische Notiz über ihn kennt. Die von ihm zitierten Kirchenväter gehören nämlich sämtlich der vorchalcedonensischen, von ihm wohl als „klassisch" betrachteten Zeit an. Dionysius Areopagita bildet nur scheinbar eine Ausnahme, denn er galt dem 8. Jahrhundert als ein Schriftsteller der apostolischen Zeit. Daß Nilus in den Sacra parallela zitiert wird, bedeutet somit, daß Johannes ihn für einen vorchalcedonensischen Schriftsteller gehalten hat. Wir vermögen aber nicht zu sagen, auf welcher Grundlage diese chronologische Vorstellung ruht.

Der erste, der uns wirklich von Nilus berichtet, wenn auch nur mit dürftigen Worten, ist der byzantinische Mönch und

---

[1]) Es ist einer der schweren methodischen Fehler in dem Buche von Degenhart, daß darin eine zusammenhängende kritische Untersuchung der äußeren Zeugen überhaupt nicht unternommen wird.

[2]) Vgl. K. Holl, TU XVI (N. F. I), 1, 1896; XX (N. F. V), 2, 1899. Die Annahme, daß Johannes der Verfasser ist, dürfte jetzt allgemein durchgedrungen sein; auch F. Loofs, der sie früher bekämpft hat (Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, 1892, bes. S. 140—146; StKr 1898, S. 370ff.), scheint ihr jetzt zuzuneigen, vgl. seine Grundlinien der Kirchengeschichte [2] 1910, S. 71 mit [1] 1901, S. 59.

[3]) Die von Lequien gedruckte vatikanische Rezension (PG 95—96) bietet 6 Niluszitate; das verlorene Original bot, wie K. Holl nachgewiesen hat, deren noch mehr (TU XVI, 1, S. 200).

Geschichtschreiber Georgios Monachos (Hamartolos). Sein 866/867 abgeschlossenes Chronicon[1] bietet in dem Kapitel, das von Johannes Chrysostomus handelt, folgende Notiz[2]: „*εἶχε δὲ μαθητὰς ἐπισκόπους μὲν Πρόκλον καὶ Παλλάδιον καὶ Βρίσσωνα καὶ Θεοδώρητον, ἀσκητὰς δὲ Μάρκον καὶ Νεῖλον καὶ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην*". Hiernach war der Asket Nilus ein „Schüler" des Chrysostomus und ein Zeitgenosse der Bischöfe Proklus, Palladius, Brisson und der Asketen Markus und Isidor von Pelusium, also ein Vertreter des ausgehenden 4. und des beginnenden 5. Jahrhunderts. Die Notiz bedarf nun einer näheren Prüfung: birgt sich in ihr eine zuverlässige Überlieferung?

Der zitierte Satz nimmt sich in dem Zusammenhang, in dem er begegnet, wie eine Parenthese aus. Unmittelbar vor diesem Satz ist von den Bischöfen die Rede, die zu Chrysostomus hielten; vielleicht in der Absicht, zu zeigen, daß zu diesem Kreise tüchtige Männer gehörten, ist die in Rede stehende Parenthese hinzugefügt. Ob dieser parenthetische Satz schon der Vorlage angehörte, der Georgios hier folgt, also vermutlich einer älteren Biographie des Chrysostomus, oder ob ihn Georgios erst seinerseits bei der Ausarbeitung in diesen Zusammenhang eingefügt hat, läßt sich nicht erkennen[3] und ist auch für unsere Zwecke nicht von Belang. Dagegen möchte ich auf den parenthetischen Charakter des Satzes als solchen Gewicht legen, darauf, daß der Satz in dem Zusammenhange, in dem er jetzt steht, einigermaßen entbehrlich ist. Das spricht nämlich dafür, daß Georgios oder die von ihm benutzte Quelle hier eine ältere Überlieferung verwertet: der Zusammenhang erlaubte, eine überlieferte Nachricht über die „Schüler" des Chrysostomus an dieser Stelle unterzubringen, — aber er nötigte nicht, durch phantasievolle Erfindung mangelndes Wissen zu ersetzen.

Nach dem Gesagten wird man vermuten können, daß in der Notiz über die Chrysostomusschüler eine Überlieferung vorliegt, die älter ist als das 9. Jahrhundert, vielleicht sogar bedeutend älter (s. u.). Ließe sich mit Sicherheit behaupten, daß diese Notiz

[1]) Krumbacher[2] S. 352. Es ist zu beachten, daß der von Muralt herausgegebene Text (PG 109—110) nicht die ursprüngliche Gestalt, sondern eine Bearbeitung des Werkes des Georgios wiedergibt, vgl. BZ II, S. 1f., Krumbacher[2] S. 356f. Daher ist ausschließlich die neue Ausgabe von C. de Boor zu benutzen (Georgii Monachi Chronicon ed. Carolus de Boor, Lips. 1904).

[2]) Buch IX, Kap. 9 (de Boor S. 599 3—6).

[3]) Joh. Kunze, Marcus Eremita, 1895, S. 37 nimmt, wenn ich ihn richtig verstehe, das zweite an; das erste ist aber ebensogut möglich.

bereits der Vorlage angehörte, die im ganzen übrigen 9. Kapitel des 9. Buchs des Georgios benutzt ist, so könnte man vielleicht durch eine nähere Untersuchung dieses Kapitels das Alter desselben und damit das Alter der Notiz (oder vielmehr den Zeitpunkt, vor dem sie entstanden ist) feststellen; allein da man jene Behauptung nicht mit Sicherheit aufstellen kann (s. o.), so bleibt dieser Weg zur chronologischen Bestimmung der Notiz verschlossen[1].

Etwas weiter kommen wir durch eine kritische Untersuchung der inneren Glaubwürdigkeit der Angaben, dadurch, daß wir festzustellen suchen, ob die Genannten wirklich der Zeit des Chrysostomus angehören und wirklich als seine „Schüler" bezeichnet werden können.

Von diesen beiden Fragen kann die erste mit einem unbedingten, die zweite wenigstens mit einem bedingten Ja beantwortet werden. Die Genannten sind sämtlich geschichtlich erkennbare Persönlichkeiten des beginnenden 5. Jahrhunderts; von ihnen allen, mit Ausnahme Brissons, sind uns Schriften überliefert.

Proklus, seit 426 Bischof von Kyzikos an der Propontis, seit 434 Bischof von Konstantinopel (gest. 446), machte sich besonders durch die glänzende Translation der Gebeine des hl. Chrysostomus nach Konstantinopel (im Jahre 438) einen Namen[2]. Die Wiederaufnahme des Chrysostomus in die *κοινωνία*[3] ist vielleicht der Grund, weshalb Spätere in ihm geradezu einen „Schüler" des Chrysostomus sahen. Denn in dem kurzen Abriß des Lebens des Proklus bei Sokrates[4] ist von näheren Beziehungen zu Chrysostomus nichts gesagt, nur von engem Verkehr mit Bischof Attikus von Konstantinopel (405[406?]—425)[5]. Aus der Darstellung des Sokrates[6] möchte man fast schließen, daß Proklus noch ein Jüngling war, als sich die Tragödie des Chrysostomus abspielte; da er aber nach eben dieser Darstellung schon in sehr jugendlichem Alter Lektor war, ist es durchaus möglich, daß er den Chrysostomus gehört hat.

Palladius[7] war „Schüler" des Evagrius Pontikus[8]; aber daß

[1]) Es gibt eine russisch geschriebene Analyse des IV. Buchs des Georgios von S. Šestakov (1892), die mir nicht zugänglich ist (zitiert BZ II, S. 166).

[2]) Socr., h. e. VII 45 1—7. [3]) Ausdruck des Socr. VII 45 6.

[4]) Socr., h. e. VII 41 1. [5]) Zahlen nach Krumbacher ² S. 1148.

[6]) Vgl. besonders VII 41: *Πρόκλος ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀναγνώστης ἐτύγχανεν ὤν, ἐφοίτα τε εἰς διδασκάλους καὶ ῥητορικῆς ἐγίνετο ζηλωτής. τελέσας δὲ εἰς ἄνδρα τὰ πολλὰ παρῆν τῷ ἐπισκόπῳ Ἀττικῷ, ὑπογραφεὺς αὐτοῦ τῶν λόγων γενόμενος.* Vgl. auch das folgende, wonach er unter Attikus Diakon und erst unter Sisinnius (426 [425?]—427) Bischof wird.

[7]) Vgl. O. Zöckler, Art. „Palladius", RE³ XIV S. 609—612.

[8]) Socr., h. e. IV 23 79.

er zugleich ein glühender Verehrer des Chrysostomus war, erhellt aus einer ganzen Reihe von Zügen. Er kannte Chrysostomus persönlich; um 400 wurde er von diesem zum Bischof von Helenopolis in Bithynien geweiht. Nach dem Sturze des Patriarchen scheint er in dieser Angelegenheit eine Reise zu Bischof Innocenz I. von Rom unternommen zu haben[1]; sicher ist, daß Kaiser Arkadius ihn wegen seiner Parteinahme für den Gestürzten nach Syene in Oberägypten in die Verbannung schickte. Hier verfaßte er 407 oder 408 seinen Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi, aus dem tiefe Verehrung für den großen Kirchenlehrer spricht[2]. Daß Palladius bei Georgios Monachos als „Schüler" des Chrysostomus bezeichnet wird, ist also eine Wendung, die insofern durchaus das richtige trifft, als er, wenn auch vielleicht nicht im engsten Sinne sein Schüler, so doch zweifellos einer seiner überzeugtesten und treuesten Anhänger gewesen ist. Auch der uns erhaltene Brief des Chrysostomus an Palladius[3] bezeugt die Beziehungen zwischen beiden Männern.

Ebenso ist Brisson (Brison) als einer der Anhänger des Chrysostomus bekannt. Er war ein Eunuch der Kaiserin Eudoxia und erhielt nach der ersten Verurteilung des Chrysostomus den Auftrag, den Verbannten nach Konstantinopel zurückzuholen[4]. Kann man schon aus dieser Mission schließen, daß Brisson zum mindesten keiner der Gegner des Chrysostomus gewesen sein wird, so machen zwei Briefe des Chrysostomus an Brisson vollends klar, daß er ein Freund des Patriarchen gewesen ist; sonst würde nicht der gestürzte Chrysostomus in der Einsamkeit der Verbannung gerade ihn in zwei Briefen bitten, ihm doch ein paar Worte zu schreiben[5]. Eine Ungenauigkeit der Notiz bei Georgios liegt nur darin, daß Brisson in ihr als Bischof auftritt; möglicherweise beruht das auf einer Verwechslung mit einem andern Brisson, der ebenfalls in der Geschichte des Chrysostomus begegnet und Bischof von Philippi war, aber kein Freund, sondern einer der Ankläger des Chsysostomus gewesen ist[6].

Von Theodoret ist es wenig wahrscheinlich, daß er in Antiochia den Chrysostomus zum Lehrer hatte[7]; ist er doch wohl

[1]) Sozom., h. e. VIII 26 19; ob der hier erwähnte Bischof Palladius mit dem im Text oben Behandelten gleichzusetzen ist, ist freilich nicht ganz unbestritten, aber doch wohl mit Zöckler (a. a. O.) anzunehmen.

[2]) Über die Abfassung des Dialogus vgl. E. C. Butler, Autorship of the Dialogus de vita Chrysostomi (in dem Sammelwerke *Χρυσοστομικά*, Rom 1908 S. 35—46). [3]) Montfaucon III, 655.

[4]) Socr., h. e. VI 16 6; Sozomen., h. e. VIII 18 5.

[5]) Montfaucon III 706. 729. [6]) Socr., h. e. VI 18 6.

[7]) N. Bonwetsch, Art. Theodoret, RE³ XIX, S. 610.

erst um 393 geboren, also bei der Übersiedelung des Chrysostomus von Antiochia nach Konstantinopel erst etwa 5 Jahre alt gewesen. Doch macht er in seiner Kirchengeschichte aus seiner warmen Verehrung für den *θεῖος Ἰωάννης* kein Hehl[1], obwohl die Rücksicht auf seine eigenen, dem Chrysostomus höchst feindlichen Freunde ihm in der Darstellung der Chrysostomusangelegenheit eine gewisse Zurückhaltung auferlegte[2].

Über Markus' Beziehungen zu Chrysostomus vermag ich nichts beizubringen; Markus ist eine ebenso in Dunkel gehüllte Persönlichkeit wie Nilus; was wir über sein Verhältnis zu Chrysostomus wissen, beruht auf unserer Stelle und auf der mit dieser vermutlich irgendwie zusammenhängenden Notiz bei Nikephoros Kallistos[3]. Im übrigen bringen ihn weder seine Schriften noch irgendwelche sonstige Überlieferung mit Chrysostomus in Verbindung[4].

Was schließlich Isidor von Pelusium anlangt, so sind außer der in Rede stehenden Notiz bei Georgios und der eben erwähnten Bemerkung bei Nikephoros Kallistos gleichfalls keine Nachrichten vorhanden, die ihn als Schüler des Chrysostomus bezeichnen. Der Unterschied des Lebensalters beider[5] war zwar so groß, daß Chrysostomus sehr gut Lehrer Isidors im eigentlichen Sinn gewesen sein könnte; das Schülerverhältnis kann aber auch „nur aus seiner Verehrung für diesen großen Mann, dem er in mancher Beziehung geistesverwandt ist, aus der lebhaften Teilnahme, die er seinen Schicksalen zollt, und aus der Kenntnis, Hochschätzung, ja Benutzung seiner Schriften erschlossen" sein[6].

Faßt man das Wort *μαθητής* im engsten Sinne, so ist also unsere Notiz nur teilweise zutreffend. Aber „Schüler" im weiteren Sinn, d. h. Verehrer und Geistesverwandte, sind die Genannten, soweit wir das kontrollieren können — der Kontrolle entzieht sich aber, abgesehen von dem hier außer Betracht zu lassenden Nilus, nur Markus —, alle gewesen. Insofern birgt die Notiz einen geschichtlichen Kern in sich. Wirklich falsch ist nur die Bezeichnung Brissons als Bischof. Dieser Irrtum zeigt, daß die Notiz nicht

[1]) Theodoret., h. e. V 32 2; vgl. überhaupt V 32—34.

[2]) Vgl. L. Parmentier in seiner Ausgabe von Theodorets Kirchengeschichte, 1911, S. CIII.

[3]) Vgl. u. § 7.

[4]) Joh. Kunze, Art. Marcus Eremita, RE[3] XII, S. 281.

[5]) Chrysostomus war wahrscheinlich 344, Isidor vermutlich nicht nach 370 geboren (Möller-Krüger, Art. Isidor von Pelusium, RE[3] IX, S. 444).

[6]) Möller-Krüger [s. Anm. 5], S. 444.

aus der allernächsten zeitlichen Nähe des Chrysostomus stammen dürfte, fällt aber anderseits nicht so schwer ins Gewicht, daß er ein verhältnismäßig hohes Alter dieser Überlieferung ausschließt. Man wird vielleicht sogar die Vermutung wagen dürfen, daß diese Überlieferung bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zurückreicht, bis in eine Zeit, der die lebendige Erinnerung an Chrysostomus und die ihm folgende Generation noch nicht ganz entschwunden war. Wollte man nämlich annehmen, daß erst Jahrhunderte später ein byzantinischer Geschichtschreiber durch die Zusammenfassung eigener Forschungsergebnisse diese Überschau über die Chrysostomusschüler hergestellt habe, womöglich auf Grund eigener Rückschlüsse aus den Werken der Betreffenden, so würde man damit wahrscheinlich den alten Byzantinern zuviel zutrauen. Hätte jemand etwa im 7. oder 8. Jahrhundert dergleichen versucht, so wäre er höchstwahrscheinlich an der Klippe der Chronologie gescheitert; daß die in der Notiz des Georgios Genannten wirklich Zeitgenossen gewesen sind, dürfte die Vermutung annehmbar machen, daß wir es hier mit einer verhältnismäßig alten und guten Überlieferung zu tun haben. Aber beweisen läßt sich selbstverständlich nicht, daß unsere Notiz, soweit sie Nilus betrifft, wirklich „äußere" Bezeugung im reinen Sinne darstellt, also nicht etwa durch Kenntnis des Inhalts von Schriften, die unter dem Namen des Nilus umliefen, mitbedingt ist, etwa durch die Kenntnis der dem Nilus zugeschriebenen Briefe[1], in denen der Verfasser seiner Verehrung für Chrysostomus und seiner flammenden Entrüstung über dessen Sturz Ausdruck gibt[2].

§ 6. Das Synaxar von Konstantinopel und Verwandtes.

Die älteste Quelle, die etwas ausführlicher über Nilus erzählt, ist das Synaxar von Konstantinopel. Seit der ausgezeichneten

[1]) Epist. II 265. 294. III 279.

[2]) Es sei noch bemerkt, daß die besprochene Stelle des Georgios Monachos in wörtlicher Übereinstimmung und offenbar aus ihm entnommen auch bei Georgios Kedrenos vorkommt, vgl. Historiarum compendium, PG 121, Sp. 632 B. Es hat jedoch keinen Zweck, auf diese Notiz einzugehen, denn „Kedren hat die Chronik Georgs direkt benutzt und weidlich ausgebeutet" (E. Patzig, BZ III, 1894, S. 497); „das Ganze ist nichts als eine oberflächliche Zusammenstellung von Aufzeichnungen anderer Schriftsteller" (A. Knöpfler, KL² V, 1888, Sp. 333). Kedren schrieb im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts (E. Patzig a. a. O. 496) oder am Anfang des 12. Jahrhunderts (Krumbacher ² S. 368).

Publikation von Hippolyte Delehaye[1] ist die Benutzung dieser Quelle sehr erleichtert. Die in dieser Ausgabe zugrunde gelegte Rezension B* war nach Delehayes Urteil sicher bereits unter Basilius II. (976—1025) vorhanden[2]; mithin haben wir es im folgenden mit einem Text zu tun, der vermutlich in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts konzipiert worden ist[3].

Das Synaxar von Konstantinopel berichtet an zwei Stellen von Nilus, am ausführlichsten zum 12. November[4]. Hier lesen wir folgendes:

An demselben Tage ist das Gedächtnis unseres heiligen Vaters Nilus, des Asketen. Dieser, ein des Wortes mächtiger Mann, wurde unter Kaiser Theodosius d. Gr. als Eparch von Konstantinopel bekannt. Er war mit einer vornehmen Gemahlin vermählt und erzeugte zwei Kinder, einen Knaben und ein Mädchen. Da überredete er seine Gemahlin, Konstantinopel zu verlassen und ihren Aufenthalt in den Klöstern Ägyptens zu nehmen; die Kinder wollten sie unter sich verteilen, er wolle den Sohn Theodulos, sie solle die Tochter zu sich nehmen. Und sie taten dies und trennten sich voneinander. Als nun der heilige Nilus mit dem Sohn an den Berg gelangt war und mit den Vätern zusammen lebte, fielen plötzlich Barbaren ein und ergriffen wie wilde Tiere den Sohn Theodulos mit sehr vielen andern, die sie zu Kriegsgefangenen machten; als Gefangenen beklagt er [scil. Nilus] ihn, mehr als schicklich ist, wie es sich in der von ihm verfaßten Schrift findet. Nachdem er nun der göttlichen Priesterwürde für wert befunden war und Schriften über Askese, voll von Weisheit und Nützlichem, verfaßt und durch sie viele der göttlichen Liebe zu Christus gewonnen hatte, starb er in Frieden. Es liegt aber, wie man sagt, er und sein Sohn mit anderen Asketen in der heiligen Kirche des heiligen Apostel Paulus im Waisenhause unter dem heiligen Altar bestattet; dort hat sie der christusliebende Kaiser Justinus beigesetzt.

Es bedarf keines langen Beweises, daß die Hauptquelle dieser biographischen Skizze die unter den nilusschen Schriften sich findende „Erzählung" vom Überfall der Mönche am Sinai ist ('Verzeichnis' Nr. 2); denn der Verfasser unseres Textes spielt nicht nur ganz unzweideutig auf diese Quelle an (Zeile 12—14), sondern zeigt

[1]) Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris: Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae ... opera et studio Hippolyti Delehaye. Bruxellis 1902. Diese hervorragende Publikation scheint Degenhart unbekannt geblieben zu sein. Er bringt überhaupt keinerlei Untersuchung der über Nilus handelnden Stellen in der Menologienliteratur.

[2]) Delehaye Sp. LIII; die Handschrift, der Delehaye folgt, stammt größtenteils aus dem 12. bis 13. Jahrhundert (Sp. VII).

[3]) Frühestens könnte er dem Ausgang des 9. oder der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts angehören, falls er nämlich schon in dem ältesten Synaxar gestanden haben sollte, das überhaupt existiert hat, und falls dies schon unter Leo VI. (886—911) oder doch schon unter Konstantin VII. (912—959) entstanden sein sollte (vgl. Delehaye Sp. LV—LVI). [4]) Sp. 217.

auch durch die kritische Bemerkung „πλεῖον τοῦ καθήκοντος“ (Z. 13), daß er nähere Kunde von ihrem Inhalt hat, sie also vermutlich nicht bloß vom Hörensagen kennt. Und zwar wird man annehmen dürfen, daß er die „Erzählung“ als Bestandteil eines Menologiums kannte; denn ältere und jüngere Menologien sind auch in den übrigen Partien des Synaxars von Konstantinopel die Hauptquelle[1]; daß die „Erzählung“ aber in die Menologien aufgenommen worden ist, beweist eine Reihe erhaltener Handschriften[2].

Das ganze Mittelstück unseres Textes (Z. 5—14) läßt sich zwanglos aus der ‘Erzählung’ herleiten. Allerdings handelt es sich nicht um eine mechanische Herübernahme der hier gebrauchten Wendungen und Sätze, sondern um eine freie und stark kürzende Wiedergabe des Inhalts. Es handelt sich um folgende übereinstimmende Züge:

1. Der Verfasser der „Erzählung“ ist früher verheiratet gewesen und hatte zwei Kinder[3] (PG 79, 600 C).	Vgl. Synaxar Zeile 4. 5.
2. Von Sehnsucht nach dem asketischen Leben erfaßt, schlägt er der Gemahlin die Trennung der Ehe vor; sie willigt ein; jeder von beiden Gatten nimmt eins der Kinder[3] mit sich (PG 79, 601 C).	Vgl. Zeile 5—8.
3. Am Sinai erlebt er einen plötzlichen Überfall der Mönche durch wilde Barbaren (PG 79, 628 A).	Vgl. Zeile 10.
4. Dabei wird der Sohn Theodulos kriegsgefangen hinweggeschleppt (PG 79, Sp. 632 AB).	Vgl. Zeile 11. 12.
5. Der Verfasser der „Erzählung“ wird zum Priester geweiht (Sp. 692 B).	Vgl. Zeile 14.

Auch in einigen Einzelheiten zeigen sich Anklänge. Der Barbareneinfall erfolgt in beiden Darstellungen plötzlich (ἐξαίφνης, Synaxar Z. 10, ‘Erzählung’ PG 79, Sp. 625 D); die Barbaren wüten nach dem Synaxar Z. 11 wie wilde Tiere (ὡς θῆρες), nach der ‘Erzählung’ Sp. 628 A wie tolle Hunde (καὶ μαινομένων δίκην κυνῶν).

Anderseits fehlt es nicht an bemerkenswerten Unterschieden. Das Synaxar berichtet von einem Sohn und einer Tochter des Nilus (Z. 4f: „δύο τέκνα, ἄρρεν τε καὶ θῆλυ“; Z. 7f.: „τὸν μὲν παρα-

[1]) Delehaye Sp. LIX ff.

[2]) Willy Hengstenberg, Das griechische Januarmenologium (Münchener Diss., Freising 1910), S. 9.

[3]) Über die an dieser Stelle vorliegende Abweichung der „Narratio“ vom Synaxar s. u.

λαβεῖν τὸν υἱὸν Θεόδουλον, τὴν δὲ τὴν ἑαυτῆς θυγατέρα"), die 'Erzählung' ebenso unzweideutig von zwei Söhnen (PG 79, Sp. 600 C: „*ἐμοὶ παῖδες . . . γεγέννηνται δύο, οὗτος δὲ νῦν κάθημαι θρηνῶν καὶ ἕτερος ὁ παρὰ τῇ μητρὶ καταμείνας*", und Sp. 601 C: „*τὸν μὲν ἐπιδίδωμι αὐτῇ, τὸν δὲ κατέχω παρ' ἐμαυτῷ*"). Überdies ergibt sich aus dem Synaxar, daß die Gattin sich in ein ägyptisches Kloster zurückzog, worüber die 'Erzählung' keinerlei Mitteilung macht. Fußt das Synaxar hier auf besonderen Nachrichten?

Ich glaube diese Frage verneinen zu dürfen. Beide Züge können sehr wohl einfach auf ungenauer Erinnerung an den Wortlaut der 'Erzählung' beruhen[1]. Da der Mann nach dem Sinai ging, lag es nahe, auch die Frau in ein in Ägypten gelegenes Kloster eintreten zu lassen. Und daß an die Stelle eines zweiten Sohnes eine Tochter trat, war eine sehr naheliegende Änderung; es mochte passender erscheinen, daß die Nonne von einer Tochter begleitet wurde, als von einem Sohne. Da beide Änderungen nur sekundäres betreffen und im übrigen das ganze Mittelstück unseres Textes auf der 'Erzählung' ruht, wird man die vorgeschlagene Auffassung zum mindesten als möglich gelten lassen müssen.

Anders steht es mit dem Anfang und dem Schluß unseres Textes; hier müssen von dem Verfasser des Synaxars irgendwelche anderen Quellen benutzt worden sein. Denn der Verfasser der 'Erzählung' verrät mit keinem Worte, daß er vor seiner Wendung zur Askese in Konstantinopel gelebt oder gar, daß er Eparch der Kaiserstadt gewesen sei[2]; auch die chronologische Angabe „*ἐπὶ τῆς βασιλείας Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου*" stammt nicht aus der 'Erzählung'[3], und die Notiz über die Beisetzung in der Kirche des

[1]) Vielleicht kannte der Verfasser die Erzählung nicht aus eigener Lektüre, sondern nur aus der Verlesung in der Kirche am Feste der Sinaimärtyrer; dann würden sich die erwähnten Abweichungen sehr einfach erklären.

[2]) Die Frage, ob der Verfasser der Narratio wirklich Selbsterlebtes berichtet oder ob die Erzählung in der 1. Person nur schriftstellerische Einkleidung ist, muß hier natürlich beiseite bleiben; der Verfasser des Synaxars nahm naiv das erste an, wie übrigens auch noch die Patristik bis in die neueste Zeit, vgl. § 20 u. 21.

[3]) Zu dieser chronologischen Angabe finden sich übrigens in parallelen Texten Varianten: das von Leo Allatius benutzte Menologium Graecorum liest „*ἐπὶ τῆς βασιλείας Μαυρικίου*" [582—602], das Menologium Sirleti dementsprechend „sub imperatore Mauritio", dagegen das Martyrologium Romanum „sub Theodosio Iuniore" (vgl. PG 79, 26). Die erste dieser Varianten hat sicher keine wirkliche Überlieferung hinter sich, die zweite beruht vielleicht auf absichtlicher Korrektur der oben im Text wiedergegebenen Notiz und stimmt leidlich zu dem, was wir unten in § 14 3 ermitteln werden.

Waisenhauses des heiligen Paulus weist natürlich auch auf eine andere Quelle.

Schwerlich aber sind diese anderen Quellen zuverlässig gewesen. Die Nachricht von der Bestattung in der erwähnten Kirche dürfte sich bei näherer Betrachtung in Dunst auflösen. Zu beachten ist, daß das Synaxar selbst sie nur mit Vorbehalt gibt (*ὥς φασιν*). Vielleicht bildet ihren Kern die Tatsache, daß man in dieser Kirche am 14. Januar das Fest der sinaitischen Märtyrer beging[1]. Daß dieses Fest in Konstantinopel gefeiert wurde, dürfte die Translation der Reliquien der Sinaimärtyrer zur Voraussetzung haben[2]. Da die Namen Nilus und Theodulos mit dem am 14. Januar regelmäßig verlesenen Martyrium verknüpft waren, lag die Vorstellung nahe, auch ihre Reliquien ruhten im Altar des Waisenhauses des Paulus. Wirkliche Überlieferung wird hinter diesem *ὥς φασιν* schwerlich stehen, besonders dann nicht, wenn die Translation jener anderen Reliquien tatsächlich unter Justin II. erfolgt ist[3]. Einer Translation echter oder unechter Nilusreliquien im 6. Jahrhundert widerspricht nämlich die Beobachtung, daß Nilus noch von Johannes von Damaskus nicht als Heiliger bezeichnet wird[4]; erst im Verlaufe der Bilderstreitigkeiten ist er zu dieser Würde aufgerückt[5]. Man kann also unter Justin II. wohl die Gebeine der Sinaimärtyrer, aber nicht die Reliquien des Nilus nach Konstantinopel übergeführt haben.

Ebenso unzuverlässig ist die Nachricht, Nilus sei Eparch von Konstantinopel gewesen. Denn das in Scholien zum Codex Theodosianus erhaltene Verzeichnis der Eparchen von Konstantinopel enthält den Namen Nilus nicht[6]. Suarès sucht dieser Schwie-

[1]) Synaxar Sp. 391: „*ὧν ἡ σύναξις τελεῖται ἐν τῷ σεπτῷ ἀποστολείῳ τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Παύλου, τῷ ὄντι ἐν τῷ ὀρφανοτροφείῳ*“.

[2]) Beachte die oben S. 17 abgedruckte Synaxarstelle Z. 17f: *μεθ' ἑτέρων ἀσκητῶν*.

[3]) Daß Justin II. die Kirche zu St. Peter und Paul im Orphanotropheion gebaut hat, ist auch sonst bezeugt (Stellen bei Kurt Groh, Geschichte des oströmischen Kaisers Justin II., 1889, S. 49f.).

[4]) Wie K. Holl, TU XVI 1 (1896), S. 182f. ausführt, waren die ursprünglichen Sacra Parallela durch große Genauigkeit der Lemmata ausgezeichnet; das Ehrenprädikat *μακάριος* oder *ἅγιος* wird, und zwar höchstwahrscheinlich schon in der ursprünglichen Gestalt des Werkes, gewissen Schriftstellern regelmäßig gegeben, während es bei andern fehlt. Es fehlt aber ständig bei Nilus.

[5]) Vgl. die Verhandlungen der 4. Sitzung der VII. ökumenischen Synode (787), Mansi XIII, 1767, Sp. 33/34: *ὁ ἅγιος καὶ θεσπέσιος πατὴρ Νεῖλος*.

[6]) Suarès S. 645 (PG 79, 1372 C). Auf welche Handschrift sich Suarès bezieht, habe ich nicht festzustellen vermocht. Es unterliegt aber keinem

rigkeit zu entgehen, indem er annimmt, Nilus habe zwei Namen gehabt und sei mit einem der nachweisbaren Eparchen jener Zeit identisch[1]; indessen diese verzweifelte Auskunft läßt sich durch nichts begründen. Somit ruht das Synaxar hier keinesfalls auf irgendwie wertvollen Überlieferungen. Worauf diese Nachrichten letzten Endes beruhen, ob auf Verwechselung, Mißverständnis oder reiner Phantasie, entzieht sich unserer Kenntnis. Die Aufgabe, ein Synaxar auszuarbeiten, mußte fraglos die Lust, zu fabulieren, anreizen; man wird also mit der Möglichkeit reiner Erfindungen der Phantasie in dieser Literatur durchaus rechnen müssen. Der Stoff der 'Erzählung' war romantisch genug, um zu weiterer Ausschmückung zu locken: berichtete die 'Erzählung' von dem romantischen Schicksal der beiden Ehegatten, die sich trennten, um sich der Askese zu weihen, so lag es nahe, dies Schicksal dadurch noch romantischer zu gestalten, daß man den Asketen von besonders glänzenden Lebensverhältnissen her die Schritte zur Einöde lenken ließ. Wäre dieser Ursprung der Nachricht an sich denkbar, so möchte ich doch die Möglichkeit, daß hinter der Nachricht von der Eparchenwürde irgendein historischer Kern, wenn auch in starker Verhüllung, sich verbirgt, nicht ganz von der Hand weisen; wir kommen in § 14 hierauf zurück.

Blicken wir auf das Gesagte zurück. Ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die 'Erzählung' die Hauptquelle des Synaxars ist und daß dieses außerdem für einige weniger wichtige Nachrichten irgendwelche anderen, uns verschlossenen Quellen benutzt hat. Fließt aber die Hauptmasse der Mitteilungen des Synaxars aus der 'Erzählung', so stellt das ganze Mittelstück des Synaxartextes (Zeile 5—14) kein äußeres Zeugnis für die Lebensgeschichte des Nilus dar. Damit berühren wir den springenden Punkt der vorliegenden Untersuchung; von welcher Bedeutung er für das Ganze ist, werden wir in § 21 zeigen.

Was wir sonst noch im Synaxar und in verwandten Quellen über Nilus finden, führt uns über unser bisheriges Ergebnis nicht hinaus. Der Abschnitt zum 14. Januar, der den Märtyrermönchen vom Sinai geweiht ist, wiederholt, soweit er von Nilus handelt, nur

Zweifel, daß Suarès richtig gelesen hat, da der Befund ihm so gar nicht in seinen Kram paßt. — Degenhart, der von dieser handschriftlichen Notiz offenbar nichts weiß, hält an der Eparchenwürde des Nilus unbedenklich fest und begnügt sich S. 28 Anm. 2 mit einer Widerlegung einer gänzlich haltlosen Hypothese von Schiwietz (Bd. II, S. 39f.), auf die wir hier nicht noch einmal einzugehen brauchen.

[1]) Suarès S. 645 (PG 79, 1372 C).

Dinge, die wir schon unter dem 12. November lasen[1]. Ebensowenig enthält der über Theodulos handelnde Abschnitt, den Delehaye unter den Parallelberichten zum 14. Januar aus dem Codex Cc abgedruckt hat[2], etwas Eigentümliches. An beiden Stellen wird wiederholt, daß Nilus Eparch von Konstantinopel gewesen sei. Wir kommen in anderem Zusammenhange auf diese Berichte zurück (§ 20). Erwähnt sei noch, daß die von uns berührten Texte des Synaxars von Konstantinopel mit sachlich unbedeutenden kleinen Abweichungen auch im sog. Menologium Basilius' II. (976 bis 1025) begegnen[3].

§ 7. Nikephoros Kallistos (Xanthopulos).

Der ausführlichste Zeuge ist bedauerlicherweise der späteste von allen. Es ist der byzantinische Kirchenhistoriker Nikephoros Kallistos Xanthopulos (um 1320)[4]. In der von ihm herausgegebenen Kirchengeschichte ist an drei Stellen, die ich im folgenden mit A, B, C bezeichne, von Nilus die Rede. Ich gebe zunächst diese Stellen in deutscher Übersetzung wieder:

A (Buch XIV, Kap. 30 = PG 146, Sp. 1156f.): „Es blühte damals aber in ganz ausgezeichneter Weise in der asketischen Ringschule und in einem glänzenden Leben jener große Euthymius, welcher die Wüste in eine Stadt verwandelte, sowie Symeon, der als erster auf einer Säule lebte, und Nilus, der herrliche Asket (*ὁ θεσπέσιος ἀσκητής*), ferner Isidor von Pelusium und der vielgerühmte Asket Markus, Schüler des großen Johannes, und der bewunderungswürdige Proklus, der ein Leben der Ruhe lebte, und andere in großer Zahl, von denen ich später handeln werde."

B (Buch XIV, Kap. 53 = PG 146, Sp. 1249—1252): .... „Solche Männer brachte auch die damalige Zeit hervor, die sowohl durch Tugend wie durch Wissenschaft in glänzendem Ansehen standen. So einer war jener Isidor, der Leiter [der Mönche] des Berges von Pelusium, sowie Nilus und Markus, die weit berühmten Asketen, ferner auch der hervorragend weise Theodoret, der priesterliche Leiter der Kirche von Cyrus, [Männer,] deren Ruhm weit verbreitet ist, um Worte des Dichters zu gebrauchen. Zum Lehrer aber hatten sie in beiden Philosophien den großen Chrysostomus".

C (Buch XIV, Kap. 54 = PG 146, Sp. 1256): „Der herrliche Nilus aber hatte zur Vaterstadt Konstantinopel, als dessen Eparch er auch fungierte, da er von sehr edler Herkunft war. Im Überfluß von sehr großem

[1]) Delehaye Sp. 389—391. [2]) Sp. 391—394.

[3]) Ed. studio et opera Annibalis Albani, II, 1727, 102—105. Dies „Menologium" ist übrigens nach der von Delehaye vorgeschlagenen Terminologie ein Menäum (Delehaye Sp. III—V).

[4]) Vgl. E. v. Dobschütz, RE[1] XIV (1904), S. 20—22; XXIV (1913), S. 260. — A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, [2] 1897, S. 291—293.

Reichtum und sehr großer Macht lebend, tauschte er das asketische Leben dafür ein, da er nach dem Vorbild des göttlichen David lieber neben das Haus des Herrn geworfen, als in den Zelten der Sünder wohnen[1] wollte. Da er in hohem Grade des Wortes mächtig und durch die göttliche Gnade stark war, hinterließ er verschiedene Schriften, die zur Askese anleiten[2], in so glänzendem Stil und so gedankenreich, daß sie den Leser mit unsäglichem Dank erfüllen. Er beschreibt auch das Martyrium der hl. Väter auf dem Berge Sinai, zugleich so glänzend und so affektvoll, daß es völlig genügend ist zu dem Schlusse, wie vortrefflich dieser Mann in beider Hinsicht war, sowohl in seiner Lehre wie in seiner sittlichen Tüchtigkeit. Darin bringt er auch in maßvoller Weise die Rede auf seine eigenen Angelegenheiten und auf seine Kinder, indem er höchst affektvoll die Tragödie ihrer Kriegsgefangenschaft erzählt, als die Barbaren, welche Blemmyer genannt wurden, einen Einfall unternommen und ein nicht geringes Morden angerichtet hatten. Diese Schrift hat er als eine geistliche Ergötzung den Lernbegierigen hinterlassen. Auch ganz vortreffliche andere Schriften sind von ihm ausgearbeitet worden, geistlicher Gnade nicht unteilhaftig. Von diesen allen halte ich für die vorzüglichste die, welche er „An die Griechen" betitelt, sowie die Schriften an Eulogius. Auch Sentenzen (*κεφάλαια*) hat er zusammengestellt. In einigen [Schriften] verbreitet er sich ausführlich, in vielen faßt er sich kurz. Hier legt er die geistliche Frucht gleichsam wie Nektar oder Ambrosia vor, leicht einzusehen und leicht faßlich. Nach seinem Tode ließ ihn Justin II. [565 bis 578] von dort wegschaffen und im Fundament des heiligen Tisches des von ihm dem Petrus und Paulus, den Apostelfürsten zu Ehren erbauten Waisenhauses beisetzen."

Um den Wert dieser Nachrichten festzustellen, hat man davon auszugehen, daß das Werk des Xanthopulos nicht etwa auf Quellenforschungen im modernen Sinne ruht, sondern eine Kompilation ist, was Xanthopulos selbst in der Einleitung ausdrücklich bemerkt[3]. Aus den Angaben der Einleitung gewinnt man ein deutliches Bild von der Entstehung des Werkes: Kompilation des Stoffes aus den älteren Kirchenhistorikern und anderen, nicht namhaft gemachten Quellen zu einem einzigen großen Werke; stilistische Bearbeitung der zusammengebrachten Stoffmassen; sachliche und dogmatische Korrekturen der überlieferten Darstellung.

Diesen Angaben des Nikephoros entspricht der kritische Befund. Wir besitzen eine Analyse des 13. Buchs seines Werkes, die Ludwig Jeep gegeben hat[4]. Jeep zeigt, daß Nikephoros hier eine ganze Anzahl uns bekannter Quellen benutzt hat, daß es aber auch

[1]) Offenbar Anspielung auf Ps 84 11.

[2]) *συγγράμματα διάφορα . . . πρὸς ἄσκησιν ὑπαλείφοντα*, d. i. eigentlich „einsalben"; offenbar schwebt dem Verfasser das in der asketischen Literatur sehr häufige Bild von dem Athleten vor, der sich zum Ringkampf anschickt.

[3]) Buch 1, Kapitel 1 (PG 145, Sp. 604ff.).

[4]) Fleckeisens Jahrbücher für klassische Philologie, 14. Suppl.-Band, 1885, S. 98—105.

an Spuren selbständiger Kenntnis von Chrysostomusschriften, sowie eigenen Beifügungen, Übergängen, Schlußsätzen usw. nicht fehlt; ebenso finden sich gelegentlich selbständige Korrekturen der Vorlagen. Man wird annehmen dürfen, daß die übrigen Bücher des Nikephoros in ähnlicher Weise zustande gekommen sein werden wie das dreizehnte.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Zuverlässigkeit der Angaben dieses Werks, die über die älteren, uns bekannten Geschichtschreiber hinausgehen, sehr zweifelhaft ist[1]. Der Grad der Unzuverlässigkeit wird dadurch noch erhöht, daß Nikephoros, wie C. de Boor nachgewiesen[2] und E. von Dobschütz erhärtet hat[3], die Hauptmasse seines Stoffs einem uns unbekannten Kirchenhistoriker des 10. Jahrhunderts entlehnt hat, ohne daß wir doch mit Sicherheit zu sagen vermöchten, wieviel in dem jetzt vorliegenden Werke dem Grundstock, wieviel der Zutat des Nikephoros angehört, und ob jener Unbekannte ein zuverlässig arbeitender Kompilator gewesen ist oder schon seinerseits die Darstellung um unglaubwürdige Dinge bereichert hat. Jedenfalls geht es, solange wir über jenes ältere Werk und seine Benützung durch Nikephoros keine bestimmteren Vorstellungen haben, nicht an, die bei Nikephoros erhaltenen Stellen über Nilus ohne weiteres als Zeugnisse des 10. Jahrhunderts zu betrachten.

Wenden wir uns nun der Untersuchung der oben wiedergegebenen Stellen zu. Welche Quellen sind hier benutzt? Die uns bekannten Kirchenhistoriker des 5. und 6. Jahrhunderts können nicht benutzt sein, da sie sämtlich Nilus überhaupt nicht erwähnen. Dagegen berührt sich der Text des Nikephoros zum Teil mit der Nachricht, die wir bereits bei Georgios Monachos gefunden haben. J. Kunze, der in seinen Studien über Markus Eremita auf diese Stellen geführt wurde, hat sie als „die Quellen" des Nikephoros betrachtet[4]. Freilich ist mit dieser Wendung der Tatbestand nicht mit der nötigen Genauigkeit umschrieben. Unmöglich nämlich können Georgios Monachos oder Kedrenos[5] als die einzige Quelle

---

[1]) E. v. Dobschütz (RE³ XIV, S. 22) urteilt geradezu: „Für die wirkliche Geschichte hat N.' Werk keinen Wert; selbst zur Textkritik der älteren Quellen macht ihn seine Paraphrastenmanier fast unbrauchbar. Um so mehr Ausbeute liefert er für alles Apokryphe". [2]) BZ V, 1896, S. 16—23.

[3]) Christusbilder, TU 18 (N. F. 3), 1899, S. 123f., 190*, 207*f., vgl. S. 271** Anm. 1. [4]) Joh. Kunze, Marcus Eremita, 1895, S. 37.

[5]) Sollten die drei über Nilus handelnden Nikephoros-Stellen schon dem unbekannten Historiker des 10. Jahrhunderts angehören (s. o.), dann würde die Abhängigkeit von Kedrenos (o. S. 16, Anm. 2) natürlich außer

betrachtet werden. Zwar läßt sich die o. S. 22 aus Nikephoros zitierte Stelle B bis auf geringe Reste auf Georgios IX, 9 zurückführen (o. S. 12). Von den sieben Männern, die Georgios hier nennt, begegnen bei Nikephoros genau die vier letzten, nur gerade in der umgekehrten Reihenfolge Isidor, Nilus, Markus, Theodoret. Was in B über die Mitteilung der vier Namen hinausgeht und bei Georgios keine Parallele hat, braucht nicht unbedingt auf eine ad hoc von Nikephoros herangezogene besondere Quelle hinzuweisen; daß Theodoret Bischof von Cyrus war und daß Isidor von Pelusium seine Behausung auf einem Berge vor der Stadt hatte, konnte er wohl auch aus irgendwelcher früheren Lektüre wissen. Man könnte also B aus Georgios herleiten. Aber wesentlich anders steht es mit Abschnitt A. Hier ist nicht bloß die Reihenfolge der aufgezählten Männer bei Nikephoros und bei Georgios verschieden, sondern jeder dieser beiden Schriftsteller bietet einige Namen, die der andere nicht nennt[1]. Sowenig sich natürlich bestreiten läßt, daß Nikephoros bei der Abfassung von A Georgios mit benutzt haben kann, so unmöglich kann doch A ausschließlich aus Georgios geflossen sein; er muß daneben noch eine andere oder mehrere andere Quellen benutzt haben. Beruht die Darstellung des Georgios an dieser Stelle auf einer der vielen Lebensbeschreibungen des Chrysostomus, so könnte Nikephoros möglicherweise aus einer anderen, verwandten Chrysostomusbiographie geschöpft haben. Inhaltlich kommt A auf dasselbe hinaus, was B und Georgios Monachos berichten, d. h. Nilus erscheint hier als ein Vertreter der ersten Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts; denn Symeon begann[2] sein Säulenleben um 422/29 und Euthymius lebte von 377—473.

Vollends Nikephoros Abschnitt C hat bei Georgios Monachos keine Parallele. Dagegen berührt er sich mit der Notiz des Synaxars von Konstantinopel zum 12. November (o. S. 17), von der er aber auch in manchem abweicht. Eine kurze Untersuchung der Tatsachenangaben, die C bietet, wird das zeigen. Es handelt sich um folgende Angaben:

1. Nilus stammte aus Konstantinopel;
2. er war von edler Abkunft und sehr reich;

Betracht bleiben, denn dieser schrieb im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts oder später.

[1]) So fehlen bei Nikephoros: Palladius und Brisson, bei Georgios: Euthymius, Symeon Stylites, sowie eine größere Zahl von Namen, die bei Nikephoros dem Abschnitt A unmittelbar vorausgeht.

[2]) Vgl. H. Lietzmann, TU XXXII, 4 (= 3. Reihe II, 4), S. 241.

3. er war, bevor er sich dem asketischen Leben widmete, Eparch von Konstantinopel;
4. er erlebte am Sinai einen Überfall durch Barbarenhorden (Blemmyer) und die Gefangenschaft seiner beiden Kinder;
5. seine Überreste wurden durch Kaiser Justin II. [565—578] nach Konstantinopel gebracht und im Altar des zu Ehren des Petrus und Paulus errichteten Waisenhauses beigesetzt.

Von diesen Angaben sind 1 und 2 Sondergut des Nikephoros [und von unbekannter Herkunft, s. u.]. Nr. 3 findet sich auch im Synaxar. Bei 4 dagegen gehen das Synaxar und Nikephoros wieder auseinander: nach dem Synaxar geht Nilus nach der Trennung von der Gattin mit dem Sohne zusammen an den Sinai, während die Gattin mit der Tochter in ein ägyptisches Kloster geht; am Sinai erlebt er einen plötzlichen Überfall durch „gewisse Barbaren", die seinen Sohn gefangennehmen. Nikephoros dagegen erwähnt die Gattin überhaupt nicht, läßt beide Kinder bei Nilus weilen und beide in die Gefangenschaft von „Barbaren, welche Blemmyer genannt werden", geraten. Auch Nr. 5 entspricht nicht völlig den Angaben des Synaxars: Nikephoros spricht von Justin II. und von dem Orphanotrophaion des Petrus und Paulus, das Synaxar nur von dem christusliebenden Kaiser Justin, ohne Beifügung der Regentenzahl, so daß man auch an Justin I. denken könnte; auch nennt er[1] die Kirche nur nach Paulus, nicht nach beiden Apostelfürsten. Anderseits fehlt bei Nikephoros die im Synaxar verzeichnete Bemerkung, daß mit Nilus auch sein Sohn Theodulos und andere Asketen in der genannten Kirche beigesetzt seien. Und während das Synaxar nur mit der einschränkenden Wendung „wie man sagt" von der Beisetzung des Nilus in der genannten Kirche erzählt, weiß Nikephoros davon mit großer Bestimmtheit zu berichten. Die beiden Berichte gehen also in gewissen Einzelheiten auseinander. Gewiß lassen sich die Abweichungen zum Teil aus der unzuverlässigen Arbeitsweise des Nikephoros erklären. Aber beachtenswert ist, daß Nikephoros auch dort, wo er sich dem Sinne nach mit dem Synaxar berührt, durchweg andere Wendungen benutzt. Man vergleiche:

[1]) Diese Abweichung ist freilich nicht eigentlich auffallend: die in Rede stehende, zum Orphanotropheion gehörende Kirche scheint nämlich in älterer Zeit nach Petrus und Paulus, in späterer Zeit allein nach Paulus benannt worden zu sein (vgl. die Stellen bei Ducange, Constantinopolis christiana, Paris 1780, Buch III, S. 114).

Nikephoros.	Synaxar.
1. *ἡ τοῦ Κωνσταντίνου . . . πόλις, ἧς . . . ἔπαρχος ἐχρημάτισε.*	2. *ἔπαρχος Κωνσταντινουπόλεως ἐγνωρίζετο.*
2. *λόγου δὲ δυνάμει κρατῶν.*	1. *πολὺς ὢν ἐν τοῖς λόγοις.*
3. *τὸ ἐν τῷ Σιναίῳ ὄρει τῶν θείων πατέρων μαρτύριον ἀναγράφεται . . . . ἐκτραγῳδῶν λίαν περιπαθῶς τὴν αἰχμαλωσίαν αὐτῶν* [scil. *τῶν παίδων*], *βαρβάρων καταδραμόντων, οἳ Βλέμμυες ἐκαλοῦντο.*	3. *βάρβαροί τινες ἐξαίφνης ἐπελθόντες ὡς θῆρες τὸν υἱὸν Θεόδουλον ἔλαβον . . . ὃν ὡς αἰχμάλωτον θρηνεῖ πλεῖον τοῦ καθήκοντος, καθὼς ἐν τῷ παρ' αὐτοῦ συντεθέντι συγγράμματι ἐμφέρεται.*
4. *Ὃν τέλει βίου χρησάμενον, Ἰουστῖνος ὁ ὕστερος ἐκεῖθεν ἀνακομίσας, ἐπὶ τῷ βάθρῳ τῆς ἱερᾶς τραπέζης τοῦ παρ' αὐτῷ δομηθέντος οἴκου Πέτρῳ καὶ Παύλῳ τοῖς κορυφαίοις τῶν ἀποστόλων τῷ ὀρφανοτροφαίῳ κατέθετο.*	4. *Κεῖται δέ, ὥς φασιν, αὐτὸς καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ μεθ' ἑτέρων ἀσκητῶν ἐν τῷ σεβασμίῳ ναῷ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν τῷ ὀρφανοτροφαίῳ ὑποκάτωθεν τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου, ὑπὸ Ἰουστίνου τοῦ φιλοχρίστου βασιλέως κατατεθέντων.*

Die Numerierung deutet an, in welcher Reihenfolge die zitierten Sätze in jeder Quelle vorkommen.

Abgesehen von der nichts besagenden Berührung *κατέθετο — κατατεθέντων* (in 4) sind durchweg andere Wendungen gebraucht. Nun gehörte zwar zu Nikephoros' Programm die stilistische Bearbeitung seiner Quellen; er wollte den Stoff seiner Vorgänger möglichst in seinem eigenen Stile (*τὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἰδίᾳ, ὥς γε ἐνόν, φράσει*) wiedergeben[1]. Aber hätte er in C das Synaxar verwertet, so müßte er nicht bloß den Text stilistisch überarbeitet, sondern geradezu geflissentlich jeden stilistischen Anklang vermieden haben. Nimmt man an, daß C in den Grundzügen schon der um 920 anzusetzenden Vorlage des Nikephoros angehörte, so wäre die Grundlage von C unter Umständen älter als das Synaxar, daher eine Abhängigkeit vom Synaxar ausgeschlossen. Trotz der vorhandenen Verschiedenheiten ist freilich anderseits die sachliche Berührung zwischen C und dem Synaxar doch so groß, daß sich die Annahme irgendwelcher Zusammenhänge nicht umgehen läßt. Daher erklären sich Übereinstimmungen und Abweichungen am einfachsten durch die Hypothese, daß C und das Synaxar irgendwie auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen.

Was C außer den fünf o. S. 25 f. aufgezählten Tatsachenangaben noch bietet, ist rhetorisches Beiwerk und eine von reichlichem Phrasenschwall begleitete Aufzählung einiger nilusscher Schriften, die für uns nicht viel Wert hat; nur die Erwähnung der uns unbekannten Schrift an die Griechen verdient Beachtung (o. S. 7). Als Ganzes betrachtet macht C nicht den Eindruck einer ursprüng-

[1]) Sp. 608 D.

lichen, einheitlichen Konzeption. Fast klingt es, als ob die Sätze, die ein begeistertes Lob auf die Schriften des Nilus anstimmen, von Nikephoros selbst herrühren. Eine Spur davon, daß in C eine ältere Quelle überarbeitet sei, könnte man vielleicht in dem Schlußsatz finden: „Nach seinem Tode ließ ihn Justin II. von dort wegschaffen" usw. Das klingt so, als ob vorher ausdrücklich vom Aufenthalt des Nilus am Sinai erzählt worden wäre; tatsächlich aber wird dieser Aufenthalt nicht erzählt, sondern nur vorausgesetzt[1]. Doch ist es müßig, diesen Vermutungen weiter nachzugehen, da es an jeder Möglichkeit eines exakten Beweises fehlt. Nur so viel dürfte durch das Vorstehende wahrscheinlich gemacht sein, daß dem Abschnitt C eine irgendwie mit dem Synaxar verwandte Skizze des Lebens des Nilus zugrunde liegt[2].

Noch einer kurzen Erörterung bedarf die Frage nach dem Wert der o. S. 25f. zusammengestellten Nachrichten.

1. Daß Nilus aus Konstantinopel stammte, ist sonst nirgends überliefert und schwerlich richtig, vgl. § 14, 2.

2. Daß er sehr reich war, bevor er Asket wurde, kann auf Narr. I (PG 79, 592 C) beruhen, wo der Erzähler von sich berichtet, er habe „Haus, Vaterland, Verwandte, Freunde, Sklaven und Vermögen" verlassen; es kann aber auch einfach ein Schluß aus der Eparchenwürde sein; auf diesem Schlusse könnte auch die Behauptung seiner vornehmen Herkunft beruhen. Zum mindesten läßt sich nicht beweisen, daß hier eine glaubwürdige alte Überlieferung zu Worte kommt.

3. Von der Eparchenwürde war bereits o. S. 20 die Rede.

---

[1]) Vgl. den Text o. S. 22f.; freilich kann die berührte Unstimmigkeit auch einfach auf schriftstellerischer Nachlässigkeit beruhen.

[2]) Auf eine besondere Quelle des Nikephoros scheint eine Bemerkung von A. Ehrhard im KL² Bd. IX, Sp. 260 zu führen. Danach hätte Nikephoros [oder, wie wir hinzufügen dürfen, eventuell schon sein Vorgänger im 10. Jahrhundert] Eusebius, Sokrates usw. benutzt, daneben aber auch die *ὑπομνήματα* herangezogen, die in der Bibliothek der Sophienkirche aufbewahrt wurden. Doch hat Ehrhard selbst diese Auffassung später stillschweigend fallen lassen (bei K. Krumbacher ² S. 293 Anm. 4), — mit vollem Recht, denn sie beruht augenscheinlich auf einem Mißverständnis der Stelle PG 145, Sp. 609 C: „*Οὕτω δὲ χρησιμωτάτης οὔσης τῆς ὑποθέσεως, ἡμεῖς οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ καὶ πόνῳ δῆτα πολλῷ ταύτην συνελεξάμεθα, τῷ μεγάλῳ νεῷ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σοφίας ἐξέτι νέου ἱκανῶς παρεδρεύοντες, καὶ ἐκ τῶν παρὰ ταύτης ὑπομνημάτων τὰ πλείω ἐρανιζόμενοι*". Das soll heißen, daß er die benutzten Quellen, Eusebius, Sokrates usw., in der Bibliothek der Sophienkirche vorgefunden hat, nicht aber daß er neben diesen Quellen ein bei der Sophienkirche geführtes Annalenwerk oder dergleichen verwendet hat.

4. Der Überfall am Sinai wird von Nikephoros, nicht anders als im Synaxar, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die darüber handelnde Schrift des Nilus berichtet; die Nachricht ist hier also sowenig wie im Synaxar ein äußeres Zeugnis im strengen Sinn. Die Bezeichnung der Barbaren als Blemmyer bei Nikephoros stammt allerdings nicht aus der 'Narratio', wo wir sie vergeblich suchen würden, sie weist aber auch keinesfalls auf eine besondere, etwa gar eine sehr wertvolle Quelle, sondern entstammt einfach der Konfusion mit der Ammoniuslegende, die gleichfalls am 14. Januar verlesen wurde, also Bestandteil des Januar-Menologiums war[1] und daher auch in den Paralleltexten des Synaxars exzerpiert ist[2]. Was Nikephoros sonst in diesem Zusammenhange sagt, zeigt ihn als sehr unzuverlässig: denn wenn er Nilus mit zwei Kindern am Sinai weilen und beide Kinder in die Gefangenschaft der Barbaren

---

[1]) Willy Hengstenberg, Das griechische Januarmenologium, 1910, S. 9. Mit dem Inhalt der „Narratio" und des oben besprochenen Synaxartextes hat die Geschichte des Ammonius nichts zu tun, was Hengstenberg a. a. O. übersieht; vgl. die nächste Anmerkung.

[2]) Delehaye Sp. 389—391. Man muß zwei verschiedene Sinaimartyrien unterscheiden, die in den Menologien beide unter dem 14. Januar verzeichnet sind, nämlich 1. das spätere, das wir aus der dem Nilus zugeschriebenen 'Narratio' kennen und von dem bisher ausschließlich die Rede gewesen ist; 2. das Martyrium der 40 Mönche am Sinai und das gleichzeitige Martyrium der Märtyrer in Raithu; beide gehen zeitlich dem an erster Stelle genannten voran und werden in einer uns erhaltenen, einem gewissen Ammonius zugeschriebenen Schrift geschildert. Die Ammoniuslegende ist schon im 17. Jahrhundert gedruckt (F. Combefis, Illustrium Christi martyrum electi triumphi, Paris 1660, S. 88—138); bereits Tillemont VII, Paris 1706, S. 573—580 gibt eine ausführliche Inhaltsübersicht. Neuerdings ist auch eine westaramäische Übersetzung der Legende veröffentlicht worden (Horae semiticae X: The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogius from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest, transcribed by Agnes Smith Lewis, Cambridge 1912, S. 1—14). Nach dieser Legende werden die Mönche in Raithu von Barbaren überfallen, die bald als *Μαῦροι* (Combefis S. 96), bald als *Βλέμμυες* (S. 107) bezeichnet werden. Beide Ausdrücke weisen auf einen afrikanischen Stamm; *Μαῦροι* ist ein allgemeiner Ausdruck für nordafrikanische Völker; die *Βλέμμυες* sind ein aus der Alten Geschichte wohlbekannter afrikanischer Stamm (vgl. Sethe, Art. 'Blemyes' bei Pauly-Wissowa III 566—568). Dazu stimmt die Schilderung des Ammonius, daß die Barbaren über das Rote Meer herüberkommen, um nach Pharan und Raithu zu gelangen (Combefis S. 107 bis 109). Dagegen wohnt der Barbarenstamm, der in der 'Narratio' vorkommt, in der Wüste zwischen Arabien und Ägypten, dem Roten Meere und dem Jordan (PG 79, 612 B), also nördlich vom Roten Meere. Daher wird in der 'Narratio' mit keiner Silbe von einem Übergang über das Rote Meer gesprochen. In der 'Narratio' kann also gar nicht von den Blemmyern die Rede sein.

gelangen läßt, so steht das in schroffem Widerspruch nicht bloß zum Synaxar, sondern auch zu der Narratio, die er also, obwohl er sich auf sie beruft, gar nicht oder nur ganz flüchtig gelesen haben kann.

5. Über die Translation der Überreste des Nilus nach Konstantinopel ist schon o. S. 20 das nötige gesagt[1].

§ 8. Ergebnis.

Die Ausbeute unsrer bisherigen Untersuchung ist leider gering. Die äußere Überlieferung über Lebenszeit und Lebensumstände des Nilus ist überaus dürftig und unsicher. Am wertvollsten ist noch die Notiz bei Georgios Monachos, nach der Nilus ein Asket, ein „Schüler" des Chrysostomus und ein Zeitgenosse von Proklus, Palladius, Brisson, Markus und Isidor von Pelusium gewesen ist. Aber wenn wir in dieser Nachricht eine alte, vielleicht bis ins 5. Jahrhundert zurückreichende Überlieferung erblickten, so dürfen wir nicht vergessen, daß diese Ansicht trotz der Gründe, mit denen wir sie stützten, nur eine Vermutung ist, deren Richtigkeit sich nicht zwingend erweisen läßt; wir dürfen auch nicht vergessen, daß sie erst im 9. Jahrhundert nachweisbar ist. Überdies läßt sich nicht erhärten, daß sie äußere Überlieferung im strengsten Sinn, also unabhängig von den dem Nilus zugeschriebenen Schriften ist. Ganz das gleiche gilt für Nikephoros Abschnitt A und B. Dem, was das Synaxar von Konstantinopel und Nikephoros Abschnitt C über den Aufenthalt des Nilus am Sinai berichten, ist der Charakter unabhängiger äußerer Überlieferung bestimmt abzusprechen; da beide die 'Narratio' als Quelle nennen, unterliegt es kaum einem Zweifel, daß die Nachricht der 'Narratio' entstammt. Sollte die weitere Untersuchung ergeben, daß die 'Narratio' dem Nilus abzusprechen ist und daß die echten Stücke der nilusschen Literatur von einem Aufenthalt ihres Verfassers am Sinai nichts wissen, so wäre die Unhaltbarkeit der Überlieferung vom Sinaiaufenthalt erwiesen. Der Nachweis, daß es keine einwandfreie äußere Überlieferung über den Sinaiaufenthalt des Nilus gibt — außer den in § 5—7 besprochenen Quellen gibt es m. W. überhaupt keine, die historische Angaben über Nilus machen[2] —, ist das Hauptergebnis dieses Kapitels. Was das Synaxar und Nikephoros Abschnitt C an Nebenzügen zum Bilde des Nilus boten, erwies sich ebenfalls zu einem guten Teil als zweifelhaft.

[1]) Degenhart S. 38 begnügt sich, die Angabe des Nikephoros über die Translation ohne irgendwelche kritische Erörterung einfach zu wiederholen.

[2]) Die Schriften, in denen zwar Werke des Nilus bezeugt, aber keine Angaben über sein Leben gemacht sind, bleiben hier außer Betracht.

Kapitel II.

Die Briefsammlung.

§ 9. Einleitung.

An welcher Stelle hat nun die kritische Einzeluntersuchung einzusetzen? Gäbe es in der nilusschen Literatur ein einziges Stück, dessen Echtheit sich durch ein glaubwürdiges zeitgenössisches Zeugnis beweisen ließe, so hätten wir natürlich bei diesem Stück einzusetzen und die übrigen Bestandteile der Sammlung mit ihm kritisch zu vergleichen. Indessen ist ein zeitgenössisches Zeugnis überhaupt nicht vorhanden.

Auch jüngere Bezeugungen sind verhältnismäßig selten und keine von ihnen ist derart, daß man aus ihr ohne weiteres auf die Echtheit der bezeugten Nilusschrift schließen dürfte. So begegnen zwar in einer vermutlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandenen Apophthegmensammlung[1] unter der Überschrift: „*περὶ τοῦ ἁββᾶ Νείλου*“ zehn Aussprüche[2], von denen die ersten acht der nilusschen Schrift De oratione entlehnt sind, und zwar genau in der Reihenfolge, in der sie in dieser Schrift vorkommen[3]. Aber es wäre voreilig, durch dieses Zitat die ganze Schrift De oratione um 500 bezeugt zu finden und sie ohne weiteres zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen. Denn sie gehört einer Literaturgattung an, die zweifellos in ganz besonderem Maße späterer Bearbeitung ausgesetzt war. Sie bedarf also selbst erst einer genaueren kritischen Prüfung[4]. Ebensowenig ist es ganz sicher, ob die Zitate von Anfang an in der Apophthegmensammlung gestanden haben oder erst durch eine spätere Bearbeitung in sie hineingekommen sind.

Der nächstälteste Zeuge findet sich erst um 620. Damals verfaßte Antiochus, Mönch im Sabaskloster bei Jerusalem, seinen „Pandektes“[5], in den, wie Sebastian Haidacher nachgewiesen hat[6],

[1]) Über die verschiedenen Apophthegmensammlungen unterrichtet C. Butler, The Lausiac History of Palladius I 1898 (Texts and Studies ed. by J. A. Robinson, VI 1), S. 208—215. Die hier in Betracht kommende Sammlung ist gedruckt bei J. P. Cotelier, Ecclesiae graecae monumenta I (1677). [2]) Cotelier I, S. 573f.

[3]) Zitiert sind Kap. 13. 14. 16. 17. 19. 20. 89. 121.

[4]) Wir kommen unten in § 16 noch einmal auf die Schrift zurück.

[5]) PG 89. [6]) Revue Bénédictine XXII, 1905, S. 244—250.

neun Stellen[1] aus der nilusschen Schrift De octo spiritibus malitiae und vier Stellen aus der eben erwähnten Schrift De oratione eingearbeitet sind. Aber da Antiochus diese Zitate nicht als solche kenntlich macht und keinen Autornamen nennt, kommt er in diesem Zusammenhang für uns überhaupt nicht in Betracht.

Die nächsten Niluszitate finden sich in den Capita theologica des Maximus Confessor[2] († 662). Sie sind mit dem Namen des Nilus versehen. Es sind im ganzen zwanzig. Leider lassen sich aber von diesen nur einige wenige in den gedruckt vorliegenden Nilustexten nachweisen[3]. Es begegnet hier die erste Spur des Traktats De monastica exercitatione ('Verzeichnis' Nr. 4) und die erste Spur der Sentenzensammlung, die mit den Worten beginnt: *φόβον ἔχε θεοῦ*[4]. Aber alles, was wir über den Text des Maximus wissen[5], gebietet einige Vorsicht bei der Benutzung dieser Zitate. Dazu kommen die Schwierigkeiten, die sich gerade mit den Sentenzen[6] und mit der Schrift De monastica exercitatione[7] verknüpfen. Schließlich ist Maximus schon ein reichlich später Zeuge.

Ähnliches gilt von dem dritten Zeugnis aus dem 7. Jahrhundert, den „Quaestionen", die dem Anastasius Sinaita zugeschrieben werden[8]. Hier begegnen drei lange Zitate[9] aus der Schrift des

[1]) Haidacher zählt versehentlich zehn; S. 247 läßt er auf Nr. 7 sofort Nr. 9 folgen. [2]) PG 91.

[3]) PG 91, 725 D = PG 79, 1252 B; 852 C = 776 B; 945 C = 1261 D.

[4]) Der mit diesen Worten beginnende Ausspruch begegnet PG 79, 1252 B mitten in einer Sentenzensammlung; doch bildet er in manchen Hss. den Anfang einer solchen, vgl. Cod. Coisl. 378 (Montfaucon S. 584); Cod. Vindob. 214 (Lambecius Bd. V).

[5]) Der von Combefis herausgegebene, von Migne abgedruckte Text ist eine spätere Überarbeitung. Doch ist die große Mehrzahl der kirchlichen Zitate ursprünglich, wie K. Holl in einer lichtvollen Untersuchung wahrscheinlich gemacht hat (TU XVI, 1, 1897, S. 342—384). Daher dürften die Niluszitate dem Original angehören.

[6]) Die mit den Sentenzen des Nilus zusammenhängenden Fragen sind nur durch ausgedehnte Untersuchung der Hss. und nur unter gleichzeitigem Eingehen auf die Sentenzen des Evagrius Pontikus zu lösen. Auch würde es kaum möglich sein, von den Sentenzen her die Echtheit der anderen Schriften zu untersuchen. [7]) Vgl. unten § 10.

[8]) Bekanntlich ist die Forschung weder über die Person des Anastasius noch über die „Quaestionen" zu abschließenden Ergebnissen gelangt, vgl. G. Krüger, RE³ I, 491f., XXIII, 40 und die dort angegebene Literatur. Die Quaestionen gehen in der bei Migne (PG 89) gedruckten Gestalt wohl nicht auf Anastasius zurück; doch wird man den Grundstock und damit vielleicht auch die Niluszitate auf ihn zurückführen dürfen.

[9]) A) PG 89, 349f. = PG 79, 829f. B) PG 89, 437 = PG 79, 857 D. C) PG 89, 536 = PG 79, 860.

„Mönchs Nilus" an Agathon ('Verzeichnis' Nr. 5). Aber während das zweite dieser drei Zitate nur geringe Abweichungen von dem uns überlieferten Nilustexte aufweist, zeigen die beiden andern Zitate Abweichungen, die zu der Annahme nötigen, daß Anastasius den Traktat in einer von der uns bekannten abweichenden Textgestalt gekannt hat[1]. Ein viertes Zitat, betitelt *Νείλου ἐκ τοῦ πρὸς Εὐκάρπιον μοναχόν*, läßt sich in den Nilusschriften bisher nicht nachweisen; vermutlich stammt es aus einer verlorenen Nilusschrift[2]. So späte Zeugen, wie die Sacra Parallela[3], müssen vollends außer Betracht bleiben.

Das Vorstehende zeigt, daß uns die äußeren Zeugnisse zu keinem festen Punkte verhelfen, an dem wir den kritischen Hebel ansetzen könnten. Somit müssen wir den Weg der inneren Kritik beschreiten. Wir müssen die einzelnen Stücke der Sammlung der Nilusschriften miteinander vergleichen und feststellen, ob sie von gleicher oder von verschiedener Herkunft sind. Im zweiten Falle müssen wir die hinter den einzelnen Schriften oder Schriftengruppen stehenden Schriftstellerpersönlichkeiten zu fassen und durch genaue Prüfung aller Wahrscheinlichkeiten zu ermitteln suchen, in welcher wir Nilus vermuten dürfen. Es empfiehlt sich, die Kritik nicht mit der ersten besten, willkürlich herausgegriffenen Schrift zu eröffnen. Ich wähle vielmehr zum Ausgangspunkt das ausführlichste Werk der Sammlung, das die breiteste Basis für eine Vergleichung mit den übrigen Schriften abgibt, die Briefsammlung.

---

[1]) Die S. 32 Anm. 9 unter A) aufgeführten beiden Parallelen stimmen in ihrem ganzen Mittelstück, im Umfang von etwa 15 Zeilen, fast wörtlich überein. Am Anfang von A) gehen die Texte stärker auseinander; doch ist leicht zu erkennen, daß Anastasius hier einfach eine kürzende Überarbeitung des Nilustextes bietet. Am weitesten gehen die beiden A-Texte am Schluß auseinander, wo Anastasius noch zwei Fragesätze bringt, die sich gut in den Zusammenhang fügen und vielleicht in seinem Nilusexemplar gestanden haben. Ähnlich steht es mit den beiden C-Texten. Am Eingang gehen sie auseinander, doch begegnen Anklänge. Dann folgt ein längeres Stück, in dem die Übereinstimmung überwiegt. Zum Schluß bietet Anastasius 39 Wörter, die in unserm Nilustext fehlen.

[2]) Es steht Quaest. III. Wir hören nirgends von einer Schrift an einen Eukarpius. Auch unter den Adressaten der Nilusbriefe begegnet keiner dieses Namens, wohl aber ein Pionius, Sohn eines Eukarpius, vgl. Ep. III 31. In diesem Schreiben sagt der Verfasser, daß er mit [dem damals bereits verstorbenen] Eukarpius eng befreundet gewesen sei. Hierauf hat bereits Suaresius (PG 79, 1363) hingewiesen.

[3]) In ihnen sechs Zitate aus De monastica exercitatione, vgl. PG 95, Sp. 1097 A, 1556 A; PG 96, Sp. 181 B, 236 D, 333 A, 356 D.

Das Recht, ja die Notwendigkeit dieses Verfahrens müssen die folgenden Untersuchungen selbst zeigen.

Eine Untersuchung der Briefe des Nilus hat freilich mit nicht unbedeutenden Schwierigkeiten zu rechnen, die zu einem großen Teil schon von der älteren Nilusforschung erkannt[1], aber bisher noch nicht kritisch bearbeitet worden sind[2]. Daß die Überlieferungsgeschichte der Briefe nicht ganz einfach gewesen sein kann, zeigt schon ein flüchtiger Vergleich der Ausgaben von Possinus und Allatius. Jener bietet 355, dieser 1061 Nummern. Bisweilen ist ein Schriftstück, das bei Possinus als ein Brief gezählt ist, bei Allatius in mehrere auseinandergerissen[3]. Nicht wenige der überlieferten Briefe machen den Eindruck von Fragmenten. Manche enthalten einen einzigen Satz, ja gelegentlich begegnet ein bloßer Nebensatz als selbständige Nummer[4]. Auch an Wiederholungen innerhalb der Briefsammlung und an Parallelen zu einer anderen Nilusschrift, sowie zu anderen kirchlichen Schriftstellern, wie Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Basilius, Isidor von Pelusium und anderen, fehlt es nicht. Wie erklärt sich das alles? Stellen die Briefe etwa gar, wie Bardenhewer schreibt, „zum großen, vielleicht zum größten Teile . . . nur ein Florilegium dar, Lesefrüchte und Exzerpte" aus verschiedenen Schriftstellern und „aus Nilus selbst"?[5] Ich glaube nicht, daß diese Formulierung den Sachverhalt im richtigen Lichte erscheinen läßt. Ich hoffe, dies im folgenden zu zeigen.

Überblicken wir zunächst die uns zur Verfügung stehenden Ausgaben.

a) Die beste und vollständigste Ausgabe der Nilusbriefe ist die von Allatius (o. S. 4)[6]. Sie ruht auf Handschriften des Fürsten Raynald von Este, der Vatikana und der Altempsiana[7]. Leider wird uns nichts näheres über diese Hss. mitgeteilt, über ihr Alter sowenig wie über ihren Umfang, so daß wir nicht zu erkennen vermögen, welche Teile der Briefsammlung von den einzelnen Hss. vertreten werden[8].

---

[1]) Vgl. Jungmann-Feßler, PG 79, Sp. 17—18.

[2]) Auch die dürftigen Bemerkungen, die Degenhart S. 14—18 der Frage der Entstehung und Echtheit der Briefsammlung widmet, führen uns hier nicht weiter. Er trifft zwar in seiner Beurteilung der Sammlung S. 15 instinktiv das richtige, ist auch mit seiner Polemik gegen Haidacher (S. 16f.) im Recht; wir vermissen aber bei ihm jede eingehende Erörterung der teilweise ziemlich schwierigen Fragen. [3]) Vgl. unten § 12.

[4]) Ep. I 47 ed. Allat. [5]) O. Bardenhewer, Patrologie [3] 1910, S. 317.

[6]) Textverbesserungen gibt Cotelier in dem o. S. 8 genannten Werke.

[7]) PG 79, 57f. [8]) Handschriften, die die ganze Sammlung um-

b) Neben der Ausgabe des Allatius besitzen wir die etwas ältere und weniger vollständige Ausgabe von Possinus[1]. Sie ruht auf einer Hs. der Laurentiana[2]. Hier finden wir im ganzen 355 Briefe; da aber bei Possinus ein Brief bisweilen mehreren Briefen der allatianischen Sammlung entspricht, anderseits bei Possinus zwei Briefe vorkommen, die bei Allatius nicht begegnen[3], so sind durch den Kodex Possinus nicht 355, sondern 386 Nummern der allatianischen Rezension gedeckt. Die Reihenfolge, in der die Briefe auftreten, weicht zum Teil von der Rezension des Allatius stark ab; doch schimmert die Anordnung der allatianischen Rezension deutlich durch. Ich kann das nicht einleuchtender zeigen als dadurch, daß ich ein Stück der von mir ausgearbeiteten Parallelentafel hierhersetze[4].

Poss.	All.	Poss.	All.	Poss.	All.	Poss.	All.
1 =	III 33	51 =	III 85–88	221 =	IV 38	271 =	I 290
2 =	III 43	52 =	III 89	222 =	II 202	272 =	I 292
3 =	III 243	53 =	III 90	223 =	IV 37	273 =	I 310
4 =	III 295	54 =	III 94	224 =	IV 35	274 =	I 326
5 =	III 244	55 =	III 95	225 =	IV 36	275 =	II 1
6 =	III 245	56 =	III 96	226 =	III 277	276 =	II 4
7 =	IV 34	57 =	III 97	227 =	II 53	277 =	II 6–7
8 =	III 246	58 =	III 98	228 =	II 67	278 =	II 43

Bei Possinus begegnen verhältnismäßig nur wenige Stücke aus dem I. Buche des Allatius, im ganzen nur 26. Weit stärker ist das II. Buch vertreten, am stärksten das III., das zu einem großen Teile reproduziert wird: von 333 Nummern bei Allatius finden sich 235 bei Possinus wieder. Das sehr kurze IV. Buch der allatianischen Rezension findet sich fast vollständig bei Possinus, wenn auch grausam zersplittert: von 62 Nummern begegnen hier 58, es fehlen nur IV 1. 7. 61. 62 Allat.; was es mit diesen Stücken für eine Bewandtnis hat, wird sich später zeigen (vgl. S. 73).

c) Auf einer Entdeckungsreise nach alten Handschriften, die

---

fassen, scheinen sehr selten zu sein; meist geben die Hss. nur eine Auswahl (Beispiele S. 70, Anm. 1). Die Liste Fabricius-Harles X, 11 ist unvollständig. Ein großer, das II. und III. Buch umfassender Kodex ist der Vat. Ottob. 250 (s. 10; Feron-Battaglini S. 141f.).

[1]) S. o. S. 4. [2]) So Possinus selbst in der 'Lectori' überschriebenen Vorrede, gegen Schluß: „ex optimo Mediceo codice". Gemeint ist Plut. IX, cod. 18, s. 12, vgl. A. M. Bandinius, Catal. cod. mscr. bibl. Med. Laur., Bd. I, 1764, S. 421. Ich nenne den Kodex im folgenden Kodex Possinus.

[3]) Nr. 324 u. 334 Poss. [4]) Eine Wiedergabe der vollständigen Tafel ist unnötig; wer diesen oder jenen Brief der Poussinschen Sammlung bei Allatius nachschlagen will, wird ihn mit Hilfe des PG 79, 67ff. abgedruckten, freilich nicht fehlerfreien Verzeichnisses der Briefanfänge finden können.

der griechische Gelehrte Nikos A. Bees [spr. Weïs] in den Jahren 1908 und 1909 nach den Meteoraklöstern in Thessalien unternahm[1], kam auch ein im 13. Jahrhundert geschriebener, ehemals dem Barlaamkloster angehörender Kodex mit über 300 Nilusbriefen zum Vorschein. Nähere Angaben über diese Handschrift, die ich im folgenden als Kodex Bees bezeichne, hat der Entdecker in einem kurzen Aufsatze gemacht, in dem er auch die Adressen und die Anfangsworte der einzelnen Briefe verzeichnet[2]. Dagegen hat er irgendwelche näheren Untersuchungen nicht beigefügt, nicht einmal angegeben, welchen Briefen der Sammlung des Allatius die einzelnen Nummern entsprechen, sondern sich mit dem billigen Hinweis auf PG 79 begnügt[3]. Sieht man sich die von Bees veröffentlichte Liste der Adressen und Briefanfänge näher an, so wird man gewahr, daß der Kodex Bees nach Stoffauswahl und -Anordnung dem Kodex Possinus außerordentlich nahesteht. Dadurch verliert Bees' Entdeckung an Wichtigkeit. Die meisten Briefe, die bei Bees vorkommen, begegnen auch bei Possinus, und zwar genau in derselben Reihenfolge. Wo die Adressen des Kodex Possinus von der allatianischen Rezension abweichen, geht der Kodex Bees durchweg mit dem Kodex Possinus. Man wird daher auch für die Textgestalt eine große Übereinstimmung vermuten dürfen. Die Unterschiede sind lediglich folgende:

1. Der Brief Bees Nr. 194 (Adresse: *Πρίμῳ ὑποδιακόνῳ.* Inc.: *φυλάττεσθαι προσήκει τῶν βρωμάτων*) fehlt bei Possinus sowohl wie bei Allatius.

2. Der Kod. Poss. hat einige Briefe mehr als der Kod. Bees. Es fehlen in diesem Nr. 1—3. 99—109. 140. 221. 249. 334—355 Poss., im ganzen also 39 Nummern, so daß der Kod. Bees aus 355 — 39 = 316 Nummern besteht[4]. Es ist also:

Bees		Poss.	Bees		Poss.
Nr. 1	=	Nr. 4	Nr. 193	=	Nr. 199
„ 79	=	„ 83	„ 195	=	„ 200
„ 90	=	„ 84	„ 215	=	„ 220
„ 104	=	„ 98	„ 216	=	„ 222
„ 105	=	„ 110	„ 242	=	„ 248
„ 134	=	„ 139	„ 243	=	„ 250
„ 135	=	„ 141	„ 326	=	„ 333

[1]) Vgl. Nikos A. Bees, *Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν Μετεώρων κατὰ τὰ ἔτη* 1908 *καὶ* 1909. *Ἀθήνεσι* 1910 (mir unzugänglich; vgl. dazu Joh. Dräseke, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XXIX, 1912, S. 542—553).

[2]) Revue de l'Orient Chrétien, 12. Reihe, Bd. VII (XVII), Paris 1912, S. 32—44. [3]) Ebenda S. 33, Anm. 2.

[4]) N. A. Bees zählt freilich fälschlich 326 Nummern; er läßt S. 35 auf

3. Dazu kommt, daß der Kod. Bees an einer Stelle sieben Briefe aus dem zweiten Buche der allatianischen Rezension reproduziert, wo der Kod. Possinus sieben Briefe aus dem ersten Buche dieser Rezension wiedergibt; merkwürdigerweise sind es die einander entsprechenden Nummern des ersten und des zweiten Buchs, also II 27 und I 27 usw. Es entsprechen nämlich einander:

Bees	All.		Poss.	All.
Nr. 249	= II 27	und	Nr. 256	= I 27
„ 250	= II 29	„	„ 257	= I 29
„ 251	= II 30	„	„ 258	= I 30
„ 252	= II 34	„	„ 259	= I 34
„ 253	= II 36	„	„ 260	= I 36
„ 254	= II 37	„	„ 261	= I 37
„ 255	= II 40	„	„ 262	= I 40

Dieser Tatbestand ist fraglos sehr auffallend. Ich kann ihn mir nur so erklären, daß beide Hss. auf die allatianische Rezension zurückgehen. Vielleicht war es so, daß zwei Schreiber den Auftrag erhielten, einen Auszug aus der großen Sammlung der Nilusbriefe herzustellen; man schrieb ihnen die Nummern auf, die sie abschreiben sollten, einer von ihnen versah sich an dieser Stelle und geriet statt in das erste in das zweite Buch oder umgekehrt. Die durch den Kod. Poss. und den Kod. Bees repräsentierte kürzere Form der Briefsammlung setzt also nicht nur das Bestehen einer umfangreicheren Sammlung, sondern auch ihre Einteilung in Bücher und die Numerierung ihrer einzelnen Briefe voraus. Daher müssen wir bei der näheren Untersuchung der Nilusbriefe von der Ausgabe des Allatius (also Migne) ausgehen; doch werden uns hier und da die Ausgabe von Possinus und das Verzeichnis von Bees einige Dienste leisten.

§ 10. Die Dubletten innerhalb der Briefsammlung. Die Parallelen zwischen der Briefsammlung und der Schrift De monastica exercitatione.

Die Dubletten innerhalb der Briefsammlung.

Die kritische Sichtung der nilusschen Briefe hat dabei einzusetzen, daß sich zu einer ganzen Reihe von Stellen Parallelen nachweisen lassen, teils in der Briefsammlung selbst, teils in andern

Nr. 79 sofort Nr. 90 folgen. Daß er nicht etwa zehn vorhandene Briefe des Kodex übersprungen, sondern sich einfach bei der Numerierung versehen hat, zeigt der Vergleich zwischen dem Kod. Bees und dem Kod. Poss. Ich verändere jedoch die von Bees verzeichneten Nummern nicht, um keine Verwirrung anzurichten.

Schriften. Wir untersuchen zuerst die Dubletten innerhalb der Briefsammlung.

1. I 67 (Sp. 112 B) und I 151 (Sp. 145 B) haben den Schlußsatz wörtlich gemeinsam: *ὁ γὰρ ἀνδρεῖος, κἂν ἐν τραύμασι γένηται, πάντως νικήσει καὶ τραυματίας μαχόμενος.* Es ist ein sentenzenartiger Satz, der sehr wohl von einem und demselben Schriftsteller in zwei verschiedenen Briefen gebraucht sein kann. Diese Dublette hat also nichts auffallendes. Beide Stücke sind adressiert; das eine ist an den Subdiakon Heraklius, das andere an den Diakon Hypaflorus gerichtet; auch das zeigt, daß wir es hier mit zwei selbständigen Briefen zu tun haben. Daß I 67 bei Possinus (Nr. 266) begegnet, I 151 dagegen nicht, ist gewiß kein Beweis, daß nicht auch I 151 ursprünglich sein könnte.

2. Das Fragment II 117 (Sp. 252 A) begegnet in seinem ganzen Umfang als Schluß von II 140 (Sp. 264 BC), in einem Briefe, der uns noch beschäftigen wird (u. S. 41, 44). Hier, d. i. in II 140, bilden die Worte aber nichts weniger als einen sinngemäßen Abschluß; sie verhalten sich zu dem unmittelbar vorangehenden Text disparat. Bemerkenswert ist auch, daß diese Worte in III 33, wo sich mit Ausnahme eines einzigen Stücks der ganze Brief II 140 wiederfindet (s. u.), fehlen. Ihre Stelle vertritt dort ein Satz, der sich an das Vorangehende sehr gut anschließt. Also ist der Schluß von II 140 als ein hierher versprengtes Stück zu streichen.

3. II 257 (Sp. 332 C, im folgenden α) wiederholt sich, freilich nicht in streng wörtlicher Übereinstimmung, als Schluß von III 293 (Sp. 529 B, im folgenden β); eine dritte Parallele dazu bildet De mon. ex. 75 (Sp. 809 A, im folgenden γ). Und zwar stimmt γ mit β überein. Vermutlich ist γ aus α und β aus γ geflossen, wie sich unten ergeben wird. Dazu stimmt, daß der Kod. Poss. α enthält (= Nr. 309), aber nicht β.

4. III 59—61 (Sp. 417 CD), das zweite, dritte und vierte Viertel des an den Mönch Maurianus gerichteten Schreibens III 58—61, entsprechen dem an den Mönch Marianus gerichteten Brief IV 7 (Sp. 553 AB). Mit anderen Worten: IV 7 ist eine unvollständige Wiedergabe von III 58—61, dessen erstes Viertel in IV 7 weggelassen ist. Dazu stimmt, daß im Kod. Poss. (als Nr. 34. 35) III 58 bis 61 wiedergegeben werden, während IV 7 im Kod. Poss. fehlt. Folglich ist IV 7 zu streichen.

5. III 64—65 (Sp. 420 B) entspricht IV 32 (Sp. 564 D). Das gegenseitige Verhältnis ist nicht ganz einfach; das erste Stück hat an seinem Schluß als Sondergut das Zitat von Ez 8 10, das zweite

am Eingang das Zitat von Ez 8 12. Dazu treten III 64 und III 65 in IV 32 gerade in umgekehrter Reihenfolge auf. Aber da beide Stücke an einen gewissen Julianus gerichtet sind (das eine Mal wird er als Presbyter bezeichnet, das andere Mal bloß mit seinem Namen genannt), darf man es als ausgemacht ansehen, daß wir es mit einer Verdoppelung zu tun haben. Welche Gestalt die ältere ist, läßt sich mit Hilfe des Kod. Poss. vermuten. Er reproduziert (als Nr. 37) IV 32, dagegen nirgends III 64. 65. Folglich liegt wahrscheinlich in IV 32 die ursprüngliche Gestalt vor und III 64 und 65 sind zu streichen.

6. III 97 (Sp. 429 B) wiederholt sich III 248 (Sp. 504 BC) mit der kleinen Variante *τὸ ἕλκος — τὸ ἕλεος* und einer sachlich ganz unbedeutenden Veränderung der Wortstellung. Nun ist zu beachten, daß III 97 die unmittelbare Fortsetzung von III 96 bildet, während dem Briefe III 248 eine entsprechende erste Hälfte nicht vorausgeht. Folglich ist III 248 ein Exzerpt aus III 96—97 und zu streichen. Der Kod. Poss. reproduziert in unmittelbarer Folge die Stücke All. III 85—112 (als Nr. 51—68), kennt also unser Stück an der früheren Stelle III 97, nicht an der späteren III 248.

7. III 106 (Sp. 433 C) begegnet ein zweites Mal III 249 (Sp. 504 C). Die erste Stelle enthält, abgesehen von einem eingeschobenen *λέγω*, noch einen Satz mit dem Zitat von Hos 9 8. Sonst ist die Übereinstimmung wörtlich. Wenn das eine Stück an einen Diakon Tymbon, das andere an einen Diakon Tryphon adressiert ist, wird man das eine Mal mit einer Textverderbnis des Adressatennamens zu rechnen haben. Mithin ist das kürzere Stück III 249 als Dublette auszuscheiden. Das ergibt auch ein Blick auf Poss. Nr. 63, worauf schon eben (unter 6) hingewiesen wurde. Im Kod. Poss. heißt der Adressat Tyrbon.

8. III 113 (Sp. 436 C) hat eine Parallele an IV 10 (Sp. 553 D). IV 10 enthält einen einleitenden Satz, der III 113 fehlt; in III 113 anderseits ist das Zitat aus Ezechiel ausführlicher als in IV 10. Beide Stücke sind adressiert, III 113 an einen Presbyter Anastasius, IV 10 an einen gewissen Hydrosius. Die Frage, ob beide Stücke auf denselben Verfasser zurückgehen, der denselben Gedanken zweimal mit fast wörtlicher Übereinstimmung niedergeschrieben haben könnte, oder ob das eine Stück eine spätere Dublette ist, läßt sich wiederum durch einen Vergleich mit dem Kod. Poss. entscheiden. Dieser bietet als Nr. 69 den Brief IV 10, dagegen nirgends III 113. Merkwürdig ist freilich, daß er unter Nr. 68 das Schreiben All. III 112

bringt. Man sollte erwarten, daß Nr. 69 = All. III 113 sein würde, statt dessen entspricht Nr. 69 der Dublette zu III 113.

9. III 114 (Sp. 436 D) ist mit III 250 (Sp. 504 CD) zu vergleichen. Beide Stellen stimmen fast wörtlich überein, die zweite ist um den an der Spitze stehenden Satz länger. Der Name des Adressaten ist verschieden, die Übereinstimmung beider Stücke aber so groß, daß man nicht mit zwei von dem gleichen Verfasser herrührenden Briefen, sondern mit einer späteren Verdoppelung rechnen möchte. Und zwar zeigt der Vergleich mit dem Kod. Poss., daß All. III 250 das ursprüngliche Stück ist. Es begegnet bei Possinus als Nr. 70, während All. III 114 von Possinus nicht wiedergegeben wird. Im übrigen steht es hier wie in dem unter 8. verzeichneten Fall; man sollte erwarten, daß Poss. Nr. 70 = All. III 114 sein würde; statt dessen entspricht es der Stelle bei Allatius, die die Parallele zu III 114 bildet. Dagegen ist dann wieder Poss. Nr. 71 = All. III 115.

10. III 160 (Sp. 460 B) wiederholt sich als Schluß von IV 25 (Sp. 561 B). Da beide Stücke an einen Mönch Theodor gerichtet sind, steht es außer Zweifel, daß hier eine Dublette vorliegt. Und zwar ist III 160 zugunsten des um zwei Sätze längeren Briefes IV 25 zu streichen. Es fehlt auch im Kod. Poss., während All. IV 25 bei Possinus als Nr. 16 begegnet. Da Poss. Nr. 107—115 = All. III 151—159 und anderseits Poss. Nr. 117—120 = All. III 161—168 ist, sollte man eigentlich erwarten, daß Poss. Nr. 116 = All. III 160 sein würde; statt dessen entspricht es aber IV 25, der Dublette zu jener Stelle[1].

11. III 170 (Sp. 464 B) findet sich wieder als Schluß von III 255 (Sp. 509 C). Die Abweichungen sind ganz unbedeutend; die Identität beider Stücke steht durch die Identität des Adressaten, des [Mönchs] Nilus, außer Zweifel. Bei Poss. begegnet nicht III 170. Dagegen ist Poss. Nr. 124 = All. III 255. Mithin ist dieses Stück das ursprüngliche.

12. Das anonyme Bruchstück III 320 (Sp. 537 CD) begegnet auch als Schluß von III 271 (Sp. 520 A) und ist fraglos zugunsten dieses längeren, mit einer Adresse versehenen Stückes zurückzu-

[1]) Wie dieser auffallende Sachverhalt, den wir auch unter 8. und 9. festgestellt haben, zu erklären ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Fast sieht es so aus, als ob die von uns als ursprünglich ermittelten Stellen IV 10. III 250, IV 25 in der allatianischen Rezension ursprünglich an anderer Stelle gestanden haben, nämlich an der Stelle der jetzigen Briefe III 113, 114, 160, später durch Dubletten verdrängt worden sind und dann schließlich an einer späteren Stelle der Sammlung noch eine Unterkunft gefunden haben.

stellen. III 320 fehlt auch im Kod. Poss. Dagegen ist Poss. Nr. 203 = All. III 271.

13. III 322 (Sp. 537 D) findet sich mit unbedeutender Abweichung (*σοφίαν — φιλοσοφίαν*) in dem Fragment IV 59 (Sp. 576 D). An der ersten Stelle fehlt der Name des Adressaten, das zweite Stück ist an einen Mönch Timotheus gerichtet. Da All. III 322 im Kod. Poss. nicht wiedergegeben ist, dagegen All. IV 59 im Kod. Poss. (als Nr. 205, mit der Lesart *φιλοσοφίαν*) begegnet, ist IV 59 das ursprüngliche Stück und III 322 zu streichen.

Der Brief an den Thaumasius.

Einer besonderen Erörterung bedarf der Brief an den Mönch Thaumasius oder Thaumarus[1] (Ep. III 33). In ihm sind vierzehn andere „Briefe" der Sammlung des Allatius enthalten[2].

α)	Sp. 388 B, Z. 2		= Ep.	II 137
β)	„ 388 B, Z. 13	(inc. *τῶν ἀγωνιζομένων*)	= „	II 138
γ)	„ 388 C, Z. 2	(inc. *ποτὲ μέν*)	= „	II 139
δ)	„ 388 D, Z. 4	(inc. *μηδαμῶς οὖν*)	= „	III 87
ε)	„ 389 B, Z. 5	(inc. *ἀναγκαῖον οὖν*)	= „	II 93
ζ)	„ 389 B, Z. 10	(inc. *δικαιοσύνη δέ ἐστιν*)	= „	II 279
η)	„ 389 C, Z. 10	(inc. *μὴ οὖν ἀμελῶμεν*)	= „	II 317
θ)	„ 392 B, Z. 4	(inc. *ἄγαν φθονοῦσιν*)	= „	II 140 (s. u.)
ι)	„ 392 D, Z. 9	(inc. *ἕξις μὲν γάρ*)	= „	II 239
κ)	„ 396 A, Z. 2	(*διὸ κἂν ἐπιθυμίαι*)	= „	II 140 (s. o.; s. u.)
λ)	„ 397 A, Z. 13	(*οὐ μόνον δὲ ἁμαρτωλοί*)	= „	II 108
μ)	„ 397 B, Z. 2	(*μεγάλα γὰρ νοσήματα*)	= „	II 109
ν)	„ 397 B, Z. 9	(inc. *πολλοὶ γάρ*)	= „	II 110
ξ)	„ 397 B, Z. 13	(inc. *οὗτος φησίν*)	= „	II 111
ο)	„ 397 C, Z. 2	(inc. *σκοπὸς τῷ δημιουργῷ*)	= „	II 140 (s. o.; s. u.).
π)	„ 397 D, Z. 7	(inc. *οὐ μόνον δέ*)	= „	II 135
ρ)	„ 400 A, Z. 2	(inc. *ἀρκεῖ γάρ*)	= „	II 140 (s. o.)

Bisweilen sind diese Stücke in III 33 unmittelbar aneinandergereiht, nämlich *αβγδ*, — *εζ*, — *λμνξ*, — bisweilen durch andere,

[1]) Vgl. den Index nominum PG 79, Sp. 62.

[2]) Die Aufzählung PG 79, Sp. 387/8, Anm. 1 ist unvollständig. — In Wirklichkeit sind es, wie es scheint, nicht 14, sondern 9 Briefe; einer ist zu unrecht in 3, ein zweiter zu unrecht in 4 Stücke zerrissen. So ergeben sich folgende 9 Briefe: II 93; 108—111; 135; 137—139; 140; 239; 279; 317; III 87.

längere oder kürzere Textstücke unterbrochen. In Summa machen die Dubletten über die Hälfte des ganzen Briefes aus; das Verhältnis des durch Parallelen gedeckten Stoffs zum Sondergut des Briefs beträgt etwa 11 : 8. Ist dieser Brief an Thaumasius ursprünglich und die Menge der Dubletten aus ihm exzerpiert oder ist er vielmehr erst auf Grund der vierzehn bez. neun angeführten Briefe verfaßt?

Auszugehen ist von der Beobachtung, daß der Text von III 33 an manchen Stellen um einige Worte kürzer ist als die Paralleltexte und sich hier deutlich als sekundär erweist. Ich beschränke mich auf die wirklich beweiskräftigen Stellen.

Ep. II 138 (Sp. 257 BC).

Τότε γὰρ κεντηθήσονται οἱ κεντοῦντές σε νῦν, καὶ καταπατήσεις αὐτούς, καὶ ἔσονται σποδὸς ὑπὸ τοὺς πόδας σου, καὶ φοβηθήσονταί σε, οὓς τὸ πρὶν ἐφοβήθης, διὰ τὴν βουλήν, ἣν βεβούλευται κύριος.

Ep. III 33 (Sp. 388 C, Z. 1).

Τότε γὰρ κεντηθήσονται οἱ ἀλοῶντές σε νῦν, καὶ καταπατήσεις αὐτούς, καὶ ἔσονται σποδὸς ὑπὸ τοὺς πόδας σου, καὶ τὰ ἑξῆς.

Man sieht deutlich, daß III 33 der sekundäre Text ist. Entscheidend sind die Worte: *καὶ τὰ ἑξῆς*. In einem Originaltext wären sie nicht recht verständlich, höchstens zur Abkürzung eines Bibelzitats; ein solches liegt hier aber nicht vor. Dagegen begreift man die Wendung ohne weiteres, wenn man annimmt, daß der Verfasser von III 33 den Text von II 138 vor sich hatte, aber aus irgendeinem Grunde, Bequemlichkeit oder Streben nach Kürze, die zweite Hälfte des Satzes wegzulassen für gut befand.

Nicht weniger einleuchtend ist der sekundäre Charakter von III 33 in folgender Parallele:

Ep. II 139 (Sp. 257 D).

καὶ τοῦτο, οἶμαι, τὸ εἰρημένον τῷ μακαρίῳ Δαυΐδ, ὅτι· διέκυψαν πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, ὅπως ἂν ἐξολοθρευθῶσιν, καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου, δηλαδὴ τὸ κράτος τῆς θείας ἀπαθείας, καὶ τὸ γῆράς μου ἐν ἐλαίῳ πίονι. τῷ γὰρ νοητῷ ἐλαίῳ τοῦ Κρείττονος πιανθήσεται, φησίν, ὁ ἀγωνιστὴς ἄνθρωπος.

Ep. III 33 (Sp. 388 CD).

καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον τῷ Δαυΐδ· καὶ διέκυψαν πάντες οἱ ἐργαζόμενοι ἀνομίαν, ὅπως ἂν ἐξολοθρευθῶσιν εἰς τὸν αἰῶνα.

τῷ γὰρ νοητῷ ἐλαίῳ τοῦ Κρείττονος πιανθήσεται ὁ ἀγωνιστὴς ἄνθρωπος.

Hier ist entscheidend, daß das Mittelstück des abgedruckten Textes II 139 in der Parallele III 33 weggefallen ist, insbesondere sein letzter Satzteil: *καὶ τὸ γῆράς μου ἐν ἐλαίῳ πίονι*. Dieser bildet aber die Voraussetzung für die folgenden Worte (*τῷ γὰρ νοητῷ ἐλαίῳ*), die in III 33 sozusagen in der Luft hängen.

Schließlich mag noch auf folgende Parallele hingewiesen werden:

Ep. II 110 (Sp. 248 D).

πολλοὶ ἐν τῷ νοσοκομείῳ τοῦ παρόντος αἰῶνος ὑπάρχουσιν ἄρρωστοι καὶ παραλυτικοί. Οὗ πᾶσι δὲ ἡ αὐτὴ ἁρμόζει φαρμακία, οὐ δὲ πᾶσιν ἡ αὐτὴ συμβάλλεται τράπεζα. Ἄλλῳ γὰρ ἄλλως τὴν περιοδίαν καὶ τὴν δίαιταν προσφέρει ὁ ἰατρός.

Ep. III 33 (Sp. 397 B).

πολλοὶ γὰρ ἐν τῷ νοσοκομείῳ τοῦ παρόντος αἰῶνος τυγχάνουσιν ἄρρωστοι καὶ τραυματικοί. Καὶ οὐ πᾶσιν ἡ αὐτὴ συμβάλλεται τράπεζα. Ἄλλῳ γὰρ ἄλλως τὴν περιοδίαν καὶ τὴν δίαιταν προσφέρει ὁ ἰατρός.

Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß die gesperrt gedruckten Worte von II 110 in III 33 fehlen. Beachtet man nun das Satzgefüge von II 110 genauer, so sieht man, daß es fast rhythmisch zu nennen ist; jeder Gedanke wird doppelt ausgedrückt:

{ ἄρρωστοι
{ παραλυτικοί

{ οὗ πᾶσιν ἡ αὐτὴ ἁρμόζει φαρμακία
{ οὐ πᾶσιν ἡ αὐτὴ συμβάλλεται τράπεζα

{ τὴν περιοδίαν
{ τὴν δίαιταν.

Es ist wahrscheinlicher, daß der unrhythmische Text III 33 eine Verstümmelung des rhythmischen Textes II 110 ist, als daß das rhythmische Stück II 110 durch eine Erweiterung des unrhythmischen III 33 entstanden sein sollte.

Es kommt noch hinzu, daß II 110 inmitten eines größeren Zusammenhangs auftritt, denn es gehört nach rückwärts mit II 109 (vielleicht schon II 108), nach vorwärts mit II 111 eng zusammen; dieser ganze Komplex handelt von dem Thema ‘Krankheit und Arzt’. —

Unsere These, daß III 33 sekundär ist, läßt sich noch durch eine Erwägung verstärken. Jene neun Briefe, die Dubletten zu III 33 darstellen, tragen sämtlich Adressen an ihrer Spitze. Gesetzt, sie wären nichts als Exzerpte aus III 33, so hätte sich also irgend jemand das harmlose Vergnügen gemacht, neun verschiedene Adressen davorzuschreiben. Wozu sollte dieser Unbekannte dies getan haben? Verschickte er diese neun Brieffragmente an neun verschiedene Leute? Und diese neun Briefe fanden sich zur Sammlung der Nilusbriefe zurück? Dagegen macht es keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß irgendjemand mit Hilfe einiger Exzerpte aus der nilusschen Briefsammlung den Brief an Thaumasius verfaßte und daß dieser Brief, da sehr viel in ihm an Nilus erinnerte, schließlich unter dem Namen des Nilus kursierte, so z. B. zusammen mit

fünf anderen Nilusbriefen im Cod. Coislin. 303, Saec. X, fol. 207^{v} (Montfaucon, Bibl. Coislin., Paris 1715, S. 417).

Auf Sp. 392 C lesen wir: *καὶ τὴν μὲν ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν κτηνώδη, τὸν δὲ θυμὸν κίνησιν δαιμωνιώδη ὁ ἔμπειρος πατὴρ ἔλεγεν.* Diese Bemerkung bezieht sich auf eine Stelle aus Ep. II 140, die der Verfasser des Briefes an Thaumasius selbst etwas weiter unten (Sp. 397 C) wiedergibt. Er unterscheidet sich hier deutlich von dem Verfasser der von ihm benutzten Briefe. Somit rührt III 33 keinesfalls von dem Verfasser der Hauptmasse der Briefe her.

Der Dreiundfünfzigkapitelbrief.

Zu dem gleichen Ergebnis wie unsere Untersuchung des Briefs an Thaumasius führt eine Kritik des '53-Kapitel-Briefs', wie ich ihn nennen möchte. Er findet sich in mehreren Handschriften, so in einem Codex Barberinus[1], einem Vat. Ottob.[2], einer Florentiner[3] und einer Wiener[4], einer Venetianer[5] und einer Pariser[6] Handschrift, vielleicht noch öfter. Gedruckt ist er m. W. in dieser Form nirgends; — wie wir gleich sehen werden, bedeutet das keinen Schaden. Suaresius, De operibus S. Nili p. 628—634 (= PG 79, 1354—1360) hat ihn näher behandelt[7]. Aus seinen Nachweisungen kann man erkennen, daß nur das elfte dieser 53 Kapitel in den gedruckten Briefausgaben keine Parallele hat[8]; alle übrigen begegnen in der Ausgabe des Allatius, teilweise auch in der von Poussin, doch hier wie dort sind die einzelnen Stücke ziemlich verstreut[9]. Bei Allatius stehen sie fast sämtlich im dritten Buch; nur zwei finden

[1]) Vgl. Suaresius, Diss. de operibus S. Nili p. 628 (= PG 79, 1354 CD). Überschrift: *Τοῦ ἁγίου Νείλου ἐπιστολὴ ἔχουσα κεφάλαια νγ'.* Inc.: *Ἐὰν μηδείς σε διώκῃ τύραννος Ἕλλην.*

[2]) Cod. Vat. Ottob. 25, s. 16 (Feron-Battaglini S. 23f.).

[3]) Vgl. Bandin., Catal. cod. bibl. Med. Laur. I 1764 p. 420 (Plut. IX, cod. XVIII, saec. 12, p. 96 b.)

[4]) Vgl. Lambecius, Comm. de bibl. Caes. Vindob., V 1778, cod. CCVII, Nr. 2, fol. 15, p. 2. Hier sind es 54 Kapitel: Nr. 54 = Nr. 52 des Cod. Barb. = Nr. 53 des Cod. Laur. Sicher ist dies das ursprüngliche Schlußkapitel. Was Cod. Barb. als Nr. 53 bringt, ist nur Wiederholung von Nr. 3 (= Ep. III 256 Allat.). [5]) Graeca S. Marci bibl., 1740, S. 75 (cod. 131, s. 11).

[6]) Omont I, S. 113 (cod. 675).

[7]) Störende Druckfehler: PG 79, 1355 A, Z. 4 lies 245 statt 244; — 1355 D, Z. 5 v. u. lies 309 statt 409; — 1359 A, Z. 12 lies 45 statt 49; — ebenda Z. 15 lies 323 statt 320.

[8]) Suaresius p. 629 (= PG 79, 1355 C) druckt es ab.

[9]) Bei dem Resultat, zu dem wir unten gelangen werden, hat eine Parallelentafel hier keinen Zweck; Suarès hat, wenn auch sehr unübersichtlich, alle Parallelen verzeichnet.

sich in den übrigen Büchern (Kap. 21 = IV 60; Kap. 38 = II 99). Suarès[1] läßt es dahingestellt, ob der 53-Kapitel-Brief als Ganzes ursprünglich oder ob er aus den einzelnen Stücken der Briefsammlung, die sich in ihm wiederfinden, zusammengesetzt ist; Lambecius[2] nimmt ohne Bedenken das erste an. Ich glaube dagegen, daß auch in diesem Falle das Vorhandensein von Briefadressen zu denken gibt. Es sind nämlich nicht weniger als 25 'Kapitel' in der Briefsammlung des Allatius mit Adressen versehen; nur bei Ep III 268. 304—327 Allat. findet sich keine Adresse; wir werden aber u. S. 74 feststellen können, daß auch von diesen eine ganze Reihe ursprünglich eine Adresse getragen hat. Wäre der 53-Kapitel-Brief als Ganzes ursprünglich, so müßte demnach irgendein Redaktor ihn in 53 Einzelstücke zersplittert und diese zum großen Teile mit Adressen versehen haben. Warum erfand er dann aber nicht gleich für alle Stücke Adressen? Und wie kam es, daß die auseinandergerissenen Stücke sich wieder zur Sammlung der Nilusbriefe zurückfanden? Diese Fragen drängen sich uns hier ebenso auf wie oben bei der Besprechung des Briefes an Thaumasius.

Zu diesen Erwägungen kommt noch eine Beobachtung, die den sekundären Charakter des 53-Kapitel-Briefs über jeden Zweifel hinaushebt. Unter diesen 53 Abschnitten begegnen nämlich auch Ep. III 320. 322 Allat., zwei Stücke, die o. S. 40f. selbst schon als sekundäre Bestandteile der nilusschen Briefsammlung erwiesen worden sind. Es kommt hinzu, daß III 67f. im 53-Kapitel-Brief benutzt ist, dagegen nicht III 66, zu dem III 67f. die unmittelbare Fortsetzung bildet. Hier wird unmittelbar einleuchtend, daß III 66ff. das ursprüngliche Stück, die Parallele im 53-Kapitel-Brief das sekundäre darstellt. Wir dürfen also den 53-Kapitel-Brief im folgenden beiseite lassen; er ist eine Zusammenstellung von Exzerpten aus der Briefsammlung, die irgend jemand zu praktischen Zwecken gemacht hat[3].

Die Parallelen zwischen der Briefsammlung und dem Traktat De monastica exercitatione (Asketikos).

In dem der nilusschen Literatur angehörenden Traktat „De monastica exercitatione" (*Λόγος ἀσκητικός*, 'Verzeichnis' Nr. 4, PG 79, Sp. 720ff.) finden sich nicht weniger als 21 Stellen, die mit Stellen

[1]) p. 634 (= PG 79, 1360 B). [2]) a. a. O., Bd. V, Sp. 21.

[3]) Charakteristisch ist die Formulierung der Überschrift in der erwähnten Florentiner Hs.: *τοῦ αὐτοῦ πρὸς μονάζοντα παραινέσεις ἐν κεφαλαίοις τρισὶ καὶ πεντήκοντα.*

der Briefsammlung mehr oder minder übereinstimmen. Es sind folgende:

De mon. ex.		Epist. ed. All.	De mon. ex.		Epist. ed. All.
I.	2	= II 264	XII.	41	= II 64
II.	3. 4	= II 54	XIII.	42	= II 65
III.	4	= II 55	XIV.	47	= II 68
IV.	5	= II 57	XV.	50	= II 69
V.	9	= III 119	XVI.	54	= II 239
VI.	15	= II 188	XVII.	66	= II 70
VII.	16. 17	= II 60	XVIII.	71	= 334 ed. Poss.
VIII.	21	= II 195	XIX.	72	= III 328
IX.	26	= II 198	XX.	73–75	= III 293. II 257
X.	35	= III 332	XXI.	75	= II 259
XI.	41	= II 63			

Unsere Aufgabe ist, zu untersuchen, ob dem Traktat oder den Briefen die Priorität zukommt. Diese Frage ist bereits von der älteren Forschung aufgeworfen, aber nicht erledigt worden. Während z. B. Suaresius die Prioritätsfrage offen läßt[1], hält Feßler es augenscheinlich für ausgemacht, daß die betreffenden Briefe sekundär sind[2]. Hätte er recht, so müßten wir die in der Tabelle aufgezählten Briefe aus der Briefsammlung streichen.

Vergleicht man die Parallelen miteinander, so entdeckt man bei manchen fast wörtliche Übereinstimmung. Am stärksten ist sie bei Nr. XVIII; aber auch VII, XI, XIII gehören hierher. Doch fehlt es bei diesen nicht ganz an charakteristischen Unterschieden. Bei der großen Mehrzahl der Nummern gewährt eine Synopse ein buntes Bild von Abweichung und halber oder ganzer Übereinstimmung. Bei einigen Nummern schließlich ist die Berührung nur gering, so daß man fast nur von Anklängen reden möchte, so bei XV, XXI und dem Anfang von V. Ein genauer Vergleich der Texte zeigt, daß die Abweichungen sich nicht etwa einfach aus Textverwilderung erklären lassen; wir haben es vielmehr mit einer Bearbeitung zu tun. Ließe sich eine konsequente stilistische Bearbeitung auf der einen Seite der beiden Parallelenreihen nachweisen, — wiesen die Briefe sämtlich z. B. in der Wortstellung dieselben charakteristischen Abweichungen vom Asketikos auf, — so wäre bewiesen, daß eine gleichmäßige Auffassung aller Briefe der Parallelentafel notwendig sei, daß man sie also entweder sämtlich für älter oder sämtlich für jünger als den Traktat ansehen müsse. Damit wäre schon viel gewonnen. Aber leider führt die stilistische Untersuchung nicht zu so durchschlagenden Ergebnissen. Aller-

[1]) De operibus S. Nili S. 634 (PG 79, 1361 B). [2]) PG 79, 18.

dings zeigt sich auf seiten der Briefe eine gewisse Neigung, das Zeitwort vorauszunehmen, auf seiten des Asketikos umgekehrt die Neigung, das Verbum nachzustellen[1]. Es kommt in den angeführten Parallelreihen aber auch das Gegenteil[2] vor; und ebenso begegnen außerhalb unserer Parallelentafel in der Briefsammlung nicht wenige Sätze, in denen das Verbum an den Schluß gestellt ist, und im Asketikos viele Sätze, in denen es vorweggenommen wird. Überdies ist zu beachten, daß gerade die Wortstellung in der handschriftlichen Überlieferung offenbar nicht mit absoluter Treue festgehalten worden ist, wie ein Vergleich der allatianischen Rezension mit dem Kod. Poss. ohne weiteres zeigt[3]. Stilistische Untersuchungen können uns also leider keine genügend feste Grundlage für unsere Schlüsse geben.

Dagegen läßt sich auf einem anderen Wege wenigstens für eine Anzahl von Briefen ihre Priorität gegenüber dem Asketikos erweisen oder doch wahrscheinlich machen.

a) Dies gilt besonders für Nr. VII. Hier kann eine einfache Nebeneinanderstellung der Texte zeigen, daß die Briefstelle älter ist als die Parallelstelle im Traktat.

De mon. ex. 16. 17.	Ep. II 60 (an den Mönch Hadrian).
. . . . .	Wozu setzest du dich der Gefahr aus, durch vieles Sorgen zur Unzeit in Unglauben zu fallen, indem du erwartest, Gott werde es fehlen lassen und du werdest am Notwendigsten Mangel haben? Denn du hast ja vorläufig noch solche, die für dich sorgen und sich deiner mannigfachen Schwäche annehmen. Du hast vor allem den ausgezeichneten Illustrius Heron, der die Mönche aus vollstem Herzen verehrt, und den Neffen des heilig-
Aber verursacht denn ein Gewand so viele Sorge? Gewiß nicht, wenn wir nicht auf die gewohnte Bequemlichkeit, sondern allein auf das Bedürfnis blicken. Was für feingewebte Ge-	

[1]) Vgl. folgende Wendungen (die erste stammt immer aus den Briefen, die zweite immer aus dem Traktat): aus Parallele I: *μηδὲ προσδοκῶν ἀμοιβὰς μετὰ θάνατον — μηδὲ μίαν ἀμοιβὴν μετὰ θάνατον προσδοκῶντας.* IV: *καταγνάζοντες νύκτα — νύκτα καταγνάζοντες.* X: *δοκίμασον σεαυτὸν πρῶτον — πρῶτον μὲν ἀκριβῶς ἑαυτὸν δοκιμαζέτω.* XI: *ὀρθοῦσθαι ῥᾳδίως — ῥᾳδίως ἀνορθοῦσθαι.* XIV: *οὐκ ἂν ἀώρως διεφθάρη τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς — οὐκ ἂν ἀώρως τὸ κριτικὸν διεφθάρη.*

[2]) Vgl. VIII: *ἡ γὰρ τῶν ἐξονειδιζομένων καλλίστη μεταβολὴ τοῖς ἐξονειδίζουσι διατροπὴ γίνεται — γίνεται γὰρ ἡ τῶν ὀνειδιζομένων μεταβολὴ τοῖς ὀνειδίζουσι διατροπή.* XII: *τὸν διδάσκαλον εἶναι — εἶναι τὸν διδάσκαλον.*

[3]) Vgl. z. B. All. II 201 = Poss. 306 (*ὑπὸ δαιμόνων ὠνειδίζετο καὶ ἐλέγετο — ὠνειδίζετο καὶ ἐλέγετο ὑπὸ δαιμόνων*); All. II 288 = Poss. 312 (Schluß) usw.

wänder, was für Byssus, Purpur, Seide trug denn der erste Mensch? Fertigte ihm nicht der Weltschöpfer das Gewand aus Fellen? Und befahl er ihm nicht, sich von Kräutern zu nähren? Diese setzte er zu Grenzen der körperlichen Bedürfnisse, indem er diese Anordnung traf und die gegenwärtig verbreitete Verderbtheit des Menschen von ferneher abwies. Ich sage aber nicht, daß er nicht auch jetzt die, welche schlechthin gut leben, ernähren wird, er der die Vögel unter dem Himmel nährt, und kleiden wird, er der die Lilien auf dem Felde mit solcher Herrlichkeit angetan hat, da es durchaus nicht möglich ist, die zu überzeugen, die von diesem Glauben weit abgeirrt sind.

Denn wer wird nicht unter Flehen das Notwendige dem gewähren, der tugendgemäß lebt? Denn wenn barbarische Menschen, und zwar solche, welche Jerusalem nach dem Kriegsrecht eingenommen hatten, wenn die Babylonier vor der Tugend des Jeremja Ehrfurcht hatten und freigebig jede leibliche Pflege gewährten, indem sie nicht bloß das zur Ernährung Notwendige gaben, sondern auch Gefäße, mit denen herkömmlich die Bewirteten bedient werden, wie sollten da die, die dem gleichen Stamme angehören, nicht vor einem tugendhaften Leben Ehrfurcht haben? usw.

sten Bischofs, ebenfalls einen Freund der Mönche, sowie die verehrungswürdige Diakonisse Christi Theodule. Und auch wenn du annimmst, daß diese vor dir sterben werden, so wird Gott auf jeden Fall auf das Sanfte und Ruhige deiner Seele blicken, auf deine Zurückgezogenheit von aller weltlichen Beschäftigung und deine Einfachheit, sowie auf dein schönes, beharrliches Streben nach dem Besseren, und er wird auf ganz unbegreifliche Weise dir solche schicken, die dir für deine notwendigen Bedürfnisse dienen müssen. Denn Gott kann aus diesen Steinen Menschen erwecken, welche denen, die dem mönchischen Leben nachgehen, mit Eifer dienen werden.

Denn wer wird nicht unter vielem Flehen nicht nur das Notwendige, sondern noch darüber denen gewähren, die fromm, heilig und tugendhaft leben? Denn wenn barbarische Menschen und zwar solche, welche Jerusalem nach dem Kriegsrecht eingenommen hatten, wenn die Babylonier vor der Tugend des Jeremja Ehrfurcht hatten und aufs hochherzigste jede leibliche Pflege gewährten, indem sie nicht bloß das zur Ernährung Notwendige gaben, sondern auch Gefäße, mit denen herkömmlich die Bewirteten bedient werden, wie sollten da die, die dem gleichen Stamme angehören, nicht vor einem tugendhaften Leben Ehrfurcht haben? usw.

Entscheidend für die Beantwortung der Prioritätsfrage ist der Zusammenhang, in dem das beiden Texten gemeinsame Stück (Zeile 32ff.) hier wie dort auftritt. In Ep. II 60 liegt ein glatter Gedankenfortschritt vor: mache dir keine Sorgen um deine Zukunft; wenn du die Deinen nicht mehr hast, wird Gott dir andere Menschen schicken, die dich, den frommen Mönch, gern unterstützen werden; denn wer wird nicht dem Frommen unter Flehen[1] das Notwendige

[1]) Zum Verständnis dieser Wendung vgl. die Ausführung über die *καρποφορία* unten § 15, g.

und darüber hinaus darbieten, wenn schon die Babylonier dem Jeremja mit Ehrfurcht begegneten, usw. So leicht und ungekünstelt hier Gedanke auf Gedanke folgt, so gezwungen ist die Gedankenfolge im Traktat: Gott hat dem Menschen ursprünglich zur Kleidung Felle und zur Nahrung Kräuter angewiesen, wovon freilich die verderbte Welt der Gegenwart nichts mehr weiß; Gott wird aber auch jetzt noch die Frommen ernähren; denn wer (beachte, daß vorausgeht: Gott!) wird nicht unter Flehen dem, der tugendgemäß lebt, das Nötige gewähren, wenn doch selbst die Babylonier usw. — Hier paßt der begründende Hinweis auf die Babylonier zu der zu begründenden Behauptung wie die Faust aufs Auge. Am verräterischsten ist die Wendung *μεθ' ἱκεσίας*, da doch unmittelbar vorher von Gott die Rede ist. Es scheint, als ob der Verfasser des Asketikos das Ungeschickte seiner Kompilation herausgefühlt und darum das *μεθ' ἱκεσίας πολλῆς χορηγήσει* in das schwächere *μεθ' ἱκεσίας παρέξει* abgetönt hat. — Der Traktat bietet also an dieser Stelle einen ungeschickt und gedankenlos zusammengestückelten Text, der deutlich sekundär ist.

b) Die mangelnde Logik des Gedankenfortschrittes ist es auch, was in Parallele XI den Asketikos als den späteren verrät. Entscheidend sind diese beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätze in Kap. 41:

(A) Wenn also der, welcher gegen die Leidenschaften kämpft, so viel Wissen und Erfahrung braucht, so sollen die, welche die Vorsteherschaft über andere auf sich nehmen, erkennen, wie große Erkenntnis ihnen nötig ist, damit sie auch die ihnen Untergebenen verständig zum Kampfpreis der überirdischen Berufung führen, und allen Trug [des Teufels] genau lehren, damit sie nicht nur [dem Gegner] mit den Händen in der Luft parieren und so tun, als ob sie den Sieg erkämpfen, sondern auch in der Schlacht gegen den Feind selbst tödliche Wunden austeilen, damit sie nicht mit den Händen in der leeren Luft herumfuchteln, sondern den Feind selbst bedrängen.

(B) Denn dieser Kampf ist viel schwerer als ein gymnastischer Kampf. Denn dort werden die Körper der Athleten gebeugt, die leicht imstande sind, sich wieder zu erheben; hier aber kommen Seelen zu Fall, die, wenn sie einmal zugrunde gerichtet sind, wieder zu erwecken kaum möglich ist.

Satz A gehört dem Asketikos allein an, Satz B findet sich auch Ep. II 63. Der begründende Satz B im Asketikos verrät sich als Entlehnung, weil er keine Begründung des Vorangehenden ist, sondern eine Wendung bringt, die aus dem Zusammenhange herausfällt. Denn in A ist davon die Rede, daß der Teufel verwundet werden soll, in B wird plötzlich davon gesprochen, daß der Asket im Kampfe fällt und dann schwer wieder aufsteht. Dagegen lenkt der auf B folgende Satz wieder zu A zurück. Freilich ist zuzugeben,

daß bei Parallele XI der Beweis für die Priorität der Briefstelle nicht so zwingend ist, wie bei Parallele VII.

c) Ähnlich steht es bei Parallele V und bei Parallele XX, wo sich die Priorität der Briefstellen ebenfalls wahrscheinlich machen, aber nicht zwingend dartun läßt. Es erübrigt sich, dies umständlich zu zeigen.

Anderseits gibt es zum wenigsten eine Parallele, wo die Priorität ohne Frage dem Asketikos zuzusprechen ist. Das ist Nr. XVIII. Was nämlich Poussin in seiner Ausgabe der Nilusbriefe als Nr. 334 bietet, ist einfach eine beinahe wörtliche Abschrift aus dem Traktat (Kap. 71). Bei Poussin tritt das Stück ohne Adresse auf; im Traktat begegnet es in einem geschlossenen Zusammenhang, besonders in gutem Anschluß an das unmittelbar Vorangehende. Unter den Briefen der allatianischen Rezension findet sich dieses Stück bezeichnenderweise nicht.

Wie aber steht es mit den übrigen Parallelen?

d) Das bisherige Ergebnis läßt sich durch eine Kritik des Asketikos ergänzen[1]. Wir können nämlich mit einiger Sicherheit die Zeitgrenzen bestimmen, in denen dieser Traktat abgefaßt sein muß, und können so noch auf einem zweiten Wege zeigen, daß vermutlich die meisten Briefe älter sind als der Traktat.

Der Verdacht, daß der Asketikos ein Werk jüngeren Datums sei, hat sich bereits in Tillemont geregt. Er wirft die Frage auf, ob der Asketikos nicht Verfallszustände im Mönchtum voraussetze, die in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts schwer vorstellbar wären[2]. Doch hat er die Echtheit des Asketikos nicht bestritten. Sie ist, soviel ich sehe, bisher überhaupt noch nicht in Zweifel gezogen worden. Nur Schiwietz[3] spricht von Interpolationen; insbesondere erklärt er, die ersten Kapitel des Traktats müßten „auf jeden Fall eine fremde und spätere Zutat sein. Denn die Existenz von Klöstern mit großem landwirtschaftlichen Betrieb und der Verfall der Klosterdisziplin, wie er hier vorausgesetzt wird, widersprechen allen sicheren Zeugnissen, die wir über das morgenländische Mönchtum des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts besitzen". Diese Argumentation ist freilich nicht zwingend. Ich gebe zu, ja halte es für sehr wahrscheinlich, daß die in ihrem Gedankenfortschritt überaus undurchsichtigen Schlußkapitel überarbeitet sind;

[1]) Eine erschöpfende Kritik des Asketikos kann an dieser Stelle nicht gegeben werden, sondern muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier kommt es nur darauf an, einige chronologische Erwägungen geltend zu machen.

[2]) Bd. XIV, S. 208. [3]) Bd. II, S. 60, Anm.

aber ganz unwahrscheinlich ist mir, daß der Asketikos in den ersten Kapiteln, wo der Gedankenfortschritt klar und einwandfrei ist, Interpolationen erfahren hat[1]. Ferner: so intim ist unsere Kenntnis des orientalischen Mönchtums der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (denn um diesen Zeitabschnitt handelt es sich, und nicht um das „4. und beginnende 5. Jahrhundert") keineswegs, um mit voller Sicherheit behaupten zu können, diese oder jene Erscheinung wäre damals unmöglich gewesen. Wenigstens einige der im Asketikos bekämpften Mißstände, die Schiwietz als „Verfall der Klosterdisziplin" bezeichnet, sind überdies ganz gewiß vorhanden gewesen. Die Klage zu Beginn des 9. Kapitels des Asketikos, daß das bettelnde Mönchsgesindel in den Städten das Ansehen des Mönchtums schädige, ist mit einigen Änderungen dem Briefe III 119 entnommen. Nicht viel anders steht es mit der Frage, ob wir für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts schon Klöster mit einem so entwickelten Wirtschaftsleben annehmen dürfen, wie die Polemik in Kapitel VII voraussetzt[2]. Der Verfasser spricht hier von Schafherden, deren Wolle die Mönche bearbeiten, von Rindern, die zur Bestellung des Ackers verwendet werden, von lasttragenden Jochtieren für die Einfuhr von solchen Gütern, die im Lande nur in geringer Menge vorhanden sind. Weist das notwendig in eine spätere Zeit? Wenn bei den Mönchen von Tabennîsi schon unter dem Nachfolger des Pachomius, Horsiîsi (seit 346)[3], die Bebauung von Äckern einen großen Aufschwung nahm[4], so macht es keine Schwierigkeiten, die in Kapitel VII vorausgesetzten Zustände in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts für möglich zu halten. Mit derartigen Erwägungen über „möglich" und „unmöglich" kommen wir hier nicht vom Fleck.

Dagegen läßt sich auf einem andern Wege der ganz bestimmte Nachweis führen, daß der Asketikos nicht vor etwa 425 entstanden sein kann. In dem Traktat De voluntaria paupertate ad Magnam ('Verzeichnis' Nr. 6) Kap. 21 wird nämlich die Vertreibung des Akoimeten Alexander aus Konstantinopel vorausgesetzt[5], die 426

[1]) Wenn Schiwietz a. a. O. bemerkt, die Zitate aus dem Asketikos bei Johannes von Damaskus (o. S. 33, Anm. 3) stimmten mit dem von Suaresius gebotenen Texte des Asketikos nur teilweise überein, so beruht diese Behauptung wohl auf einem Versehen. Die Übereinstimmung ist vielmehr so vollkommen, daß man fast den Verdacht hegen möchte, der Text der Sacra Parallela sei hier von seinem Herausgeber Lequien dem direkt überlieferten angepaßt worden, was an andern Stellen sicher der Fall ist (vgl. K. Holl, TU XVI 1, 1896, S. 11). [2]) Sp. 725 C.

[3]) Vgl. H. Leclercq, Artikel „Cénobitisme" (Dictionnaire d'archéologie chrétienne II 2, 1910, Sp. 3098). [4]) Ebenda Sp. 3121.

[5]) Sp. 997 A.

oder 427 erfolgt ist[1]. In Kapitel 1 blickt dieser Traktat auf einen andern, kürzlich (*πρώην*) verfaßten Traktat zurück, der *πρὸς τοὺς ἀμελέστερον μετιόντας τὸν μοναδικὸν βίον* verfaßt sei[2]. Diese Angabe paßt ausgezeichnet auf den Asketikos. Es gibt auch Handschriften, in denen die beiden Traktate unmittelbar aufeinanderfolgen[3]. Das alles hat bereits Tillemont richtig erkannt[4].

Danach könnte der Asketikos kaum lange vor 426/27 entstanden sein. Sehr viel später werden wir ihn allerdings auch nicht ansetzen dürfen. Es kann nämlich nicht bezweifelt werden, daß die *σεμνοπρεπεστάτη Μάγνα διάκονος Ἀγκύρας*, der der Traktat De voluntaria paupertate gewidmet ist, mit der in Ankyra lebenden *Μάγνα σεμνοτάτη γυνή* gleichzusetzen ist, von der im Jahre 420 Palladius, Hist. Laus. 67, berichtet[5]. Und zwar ergibt sich aus dem Zusammenhang bei Palladius, daß sie um 420 noch lebte[6], aber damals sicher nicht mehr ganz jung war: Das weitverbreitete Ansehen, das die Asketin genießt, setzt ein jahrelanges Wirken voraus. Aus dem vorstehenden folgt, daß man mit der Ansetzung der beiden Traktate nicht zu tief herabgehen darf. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir sie dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts zuweisen; sie sind sicher nicht vor 425/427 und vermutlich nicht nach 450 verfaßt, es sei denn, daß Magna ein ungewöhnlich hohes Alter erlangt hätte. Nun wird sich unten in § 14 zeigen, daß die eine Datierung zulassenden Teile der Briefsammlung etwa dem Menschenalter seit dem Tode Theodosius d. Gr. angehören. Wir werden nicht fehlgehen mit der Vermutung, daß die Hauptmasse der Briefe etwa zwischen 395 und 425 anzusetzen ist, also der Abfassung des Asketikos zeitlich vorangeht. Folglich werden wir bei der Mehrzahl der o. S. 46 angeführten Parallelen vermuten dürfen, daß den Briefen die Priorität zukommt.

Sollten einige Briefe jünger sein als der Traktat, so wäre damit noch nicht gesagt, daß sie als unechte Bestandteile aus der Briefsammlung gestrichen werden müßten. Dies wäre nur dann notwendig, wenn der Asketikos von einem andern Verfasser herrührte als die Briefe. Die Echtheit dieses Traktates können wir nicht hier

---

[1]) So im Anschluß an Tillemont auch F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne, Bd. I, 1907, Sp. 308. [2]) Sp. 968 C.

[3]) Z. B. Cod. Bodl. Laud. 17, s. 15 (H. O. Coxe, Bd. I, Sp. 500); in umgekehrter Reihenfolge, aber unmittelbar nacheinander beide Traktate im Cod. Coisl. 284, s. 14 (Montfaucon S. 400). [4]) Bd. XIV, S. 209.

[5]) C. Butler, The Lausiac History [s. o. S. 31[1]], S. 163.

[6]) So richtig Butler S. 235 gegen Tillemont XIV, 743, denn der Abschnitt berichtet durchgängig im Präsens.

im Vorübergehen beweisen, der Beweis muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Ich möchte jedoch vorwegnehmend bemerken, daß mir nichts gegen seine Echtheit zu sprechen scheint; man wird ihn als ein Alterswerk des Verfassers der Briefe anzusehen und etwa 426/430 anzusetzen haben.

In der einzigen Parallele, in der sicher dem Traktat die Priorität zuzuschreiben ist (Nr. XVIII), handelt es sich überhaupt nicht um einen Brief, sondern um ein adressenloses Stück, das im Kod. Poss. ganz zu unrecht unter die Briefe geraten ist (o. S. 50). Daß die übrigen[1] adressenlosen „Briefe" unserer Parallelentafel, soweit wir über sie noch nichts entschieden haben, also Nr. X und XIX, nach Analogie von Nr. XVIII zu behandeln und für Exzerpte aus dem Traktat anzusehen sind, die ursprünglich nicht zur Briefsammlung gehören, ist nicht ausgeschlossen, aber nicht zu beweisen.

Zu streichen ist demnach lediglich in der ed. Poss. Nr. 334 (= Parallele XVIII), in der ed. All. vielleicht III 328 und 332 (= Parallele XIX und X).

§ 11. Die Berührungen der Briefe mit anderen Schriftstellern.

1. Die Nilusbriefe und Chrysostomus.

Unter den Nilusbriefen gibt es drei, in denen der Verfasser unter ausdrücklicher Angabe seiner Quelle längere oder kürzere Abschnitte aus Johannes [Chrysostomus] von Konstantinopel ausschreibt[2]. Nimmt man hinzu, daß der Verfasser auch noch an einigen anderen Stellen[3] in Ausdrücken höchster Verehrung und Bewunderung von Johannes redet, so drängt sich die Vermutung auf, daß noch an anderen Stellen der Briefsammlung Beziehungen zu Chrysostomus vorliegen könnten[4]. Dieser Vermutung ist Haidacher nachgegangen[5]; er hat mit bewunderungswürdiger Belesenheit nicht weniger als 45 Parallelstellen zwischen den Nilusbriefen und Schriften des Chrysostomus ermittelt. Da die äußerst dankens-

[1]) Die in der Parallelentafel verzeichneten Briefe haben alle eine Adresse, ausgenommen Nr. X, XVIII, XIX, XX. Über Nr. XX vgl. o. S. 38 die Erörterung von Dublette 3.

[2]) II 293. 294. III 13. Vgl. Sebastian Haidacher, Chrysostomusfragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus [o. S. 9], S. 226.

[3]) I 309. II 183. 265. III 279.

[4]) Vgl. schon Feßler, PG 79, Sp. 19: „Haec pauca monuisse iuvabit ad persuadendum editionem epistolarum S. Nili multa desideranda relinquere artique criticae latum adhuc campum in illis patere". [5]) S. Anm. 2.

werte Abhandlung, in der Haidacher dies interessante Ergebnis niedergelegt hat, an nicht sehr leicht zugänglicher Stelle veröffentlicht und sicher nicht jedem Leser zur Hand ist, stelle ich Haidachers Parallelennachweise[1] unter Hinzufügung einer fortlaufenden Numerierung hier zusammen.

Nili epistulae		Ioannis Chrysost. opera ed. Montfaucon
Nr. 1.	I 71 = II 367 B	hom. de bapt. Christi
„ 2.	I 166 = II 367 BC	„ „ „ „
„ 3.	I 217 = II 267 E	hom. contra ignaviam
„ 4.	I 218 = II 267 E	„ „ „
„ 5.	I 222 = I 292 BC	de virginitate cap. 34
„ 6.	I 227 = I 164 AB	ad Stagirium I
„ 7.	I 229 = I 765 E—766 A	hom. 5 de Lazaro
„ 8.	I 230 = II 281 E	hom. 1 de poenitentia
„ 9.	I 231 = II 283 E—284 A	„ 1 „ „
„ 10.	I 235 = I 172 D	ad Stagirium I
„ 11.	I 237 = I 766 D	hom. 5 de Lazaro
„ 12.	I 286 = XII 13 D—16 D	hom. 2 in Hebr
„ 13.	II 145 = IX 443 BC	hom. 2 in Rom
„ 14.	II 228 = VIII 265 DE	hom. 45 in Jo
„ 15.	II 277 = IV 759 D	hom. 2 de David et Saul
„ 16.	II 284 = IV 770 AB[2]	hom. 3 de David et Saul
„ 17.	II 290 = IV 771 CD	„ 3 „ „ „ „
„ 18.	II 296 = IV 773 AB, 772 C, 773 C	„ 3 „ „ „ „
„ 19.	II 298 = IV 773 E	„ 3 „ „ „ „
„ 20.	II 307 = IV 777 AB	„ 3 „ „ „ „
„ 21.	II 308 = IV 777 CD	„ 3 „ „ „ „
„ 22.	II 310 = IV 777 DE	„ 3 „ „ „ „
„ 23.	II 312 = IV 778 BD	„ 3 „ „ „ „
„ 24.	II 313 = IV 780 AB	„ 3 „ „ „ „
„ 25.	II 317 = IV 782 B	„ 3 „ „ „ „
„ 26.	II 321 = VI 138 D	hom. 6 vidi dominum
„ 27.	II 324 = VI 140 A	„ 6 „ „
„ 28.	II 325 = VI 142 CD	„ 6 „ „
„ 29.	II 326 = VI 142 E, 143 A, 142 E	„ 6 „ „
„ 30.	II 330 = VII 97 C—98 A	hom. 6 in Mt
„ 31.	III 11 = I 122, 123 BC	de compunctione 1
„ 32.	III 12 = II 17 A	hom. 1 de statuis
„ 33.	III 13 = II 14 D—16 A	„ 1 „ „
„ 34.	III 14 = I 7 A—C	ad Theodorum lapsum 1
„ 35.	III 18 = I 11 DE	„ „ „ 1
„ 36.	III 26 = III 507 D—508 A	ad eos qui scandalizati sunt
„ 37.	III 29 = III 508 B—E	„ „ „ „ „
„ 38.	III 60 = VII 449 E	hom. 41 in Mt
„ 39.	III 61 = VII 450 A	„ 41 „ „
„ 40.	III 159 = VII 283 A	hom. 22 in Mt

[1]) S. 232. [2]) Haidacher nennt hier ferner IV 769 B und 771 A, wo ich indessen nichts finden kann, was an Nili ep. II 284 erinnerte.

Nr. 41.	III 169 = I 21 CD	ad Theodorum lapsum 1
„ 42.	III 286 = V 41 BC	in Ps 6
„ 43.	III 287 = II 244 BC	hom. 2 ad illuminandos
„ 44.	IV 7 = VII 449 E—450 A	hom. 41 in Mt
„ 45.	IV 33 = II 234 AB	hom. 1 ad illuminandos.

Ich habe nicht versucht, diese Stellen noch um weitere zu vermehren. Bei dem großen Umfange der Werke des Chrysostomus ist es natürlich nicht ausgeschlossen, daß Haidacher die eine oder andere Parallele entgangen ist. Aber wir würden mit dem Nachweis selbst von 10 oder 20 weiteren Parallelen kaum prinzipiell neue Einsichten gewinnen.

Dagegen läßt sich Haidachers Arbeit nach einer andern Richtung hin ergänzen. Haidacher hat die Frage, „was als ursprünglicher Grundstock der Briefsammlung gelten darf und was auf Rechnung späterer Bearbeitungen und Ergänzungen zu setzen ist", unerörtert gelassen[1], wozu er in seinem, in einem Sammelwerke zur Chrysostomusforschung ausgehenden, Aufsatz durchaus berechtigt, wenn nicht geradezu genötigt war. Nur zur Echtheit zweier Nilusbriefe[2] hat er ausdrücklich ein Fragezeichen gemacht[3]. Für uns ist die Echtheitsfrage natürlich gerade die wichtigste. Auf den ersten Blick ist der von Haidacher ans Licht gestellte Sachverhalt derart, daß man geneigt sein könnte, sich gegen die Echtheit dieser Nilusbriefe sehr skeptisch zu verhalten. Wenn Haidacher die Briefsammlung eine „florilegienartige" nennt, die „teilweise ein Florilegium ohne Quellenangaben" darstelle[4], so könnten auch diese nicht ganz glücklichen Formulierungen zur Skepsis verleiten[5]. Wäre solche Skepsis berechtigt? Ich glaube, daß sie unberechtigt ist.

Zunächst ist aufs stärkste zu betonen, daß sämtliche Stellen der Briefsammlung, zu denen Haidacher Parallelen bei Chrysostomus nachgewiesen hat, wirkliche Briefe darstellen. Es handelt sich nicht um bloße „Exzerpte", das Wort in seinem engsten Sinne genommen, die durch irgendwelche Umstände zu unrecht in die Briefsammlung hineingeraten sind, sondern um wirkliche Briefe. Schon das ist bemerkenswert, daß alle hier in Betracht kommenden Briefe[6] mit einer Adresse versehen sind. In mehreren Fällen berührt

[1]) S. 227. [2]) II 294. III 11. [3]) S. 230. 231. [4]) S. 227.

[5]) Vgl. die offenbar durch Haidachers Studie bedingte, aber ihn weit überbietende Formulierung Bardenhewers o. S. 34. Ähnlich schreibt O. Stählin [o. S. 8] S. 1229, daß viele der Nilusbriefe „wohl nur als Exzerpte aus verschiedenen Autoren anzusehen" seien.

[6]) Es sind genau genommen nicht 45, sondern 42. Denn I 217 und I 218 gehören ursprünglich zusammen, was sich gerade hier zwingend beweisen läßt: ihre Trennung reißt nämlich ein Chrysostomuszitat in zwei

sich denn auch nur das Mittelstück des Briefs mit Chrysostomus, während Anfang und Ende selbständig sind[1]. Bei andern ist wenigstens der Eingang[2] oder wenigstens der Schluß[3] völlig selbständig. Gewiß gibt es unter diesen Briefen nicht wenige, die unpersönlich klingen; aber nicht selten zeigt nicht bloß die Adresse, sondern auch die Anwendung der zweiten Person im Text, daß es sich um wirkliche Briefe handelt. Das gilt nicht bloß von manchen unabhängig von Chrysostomus konzipierten Stellen, sondern auch von solchen Partien, in denen Chrysostomus benutzt ist[4].

Gewiß fehlt es nicht an solchen Briefen, die von Anfang bis zu Ende fast wörtlich aus Chrysostomus entlehnt sind und abgesehen von der Briefadresse, wirklich weiter nichts sind als Exzerpte[5]. Aber bei weitem die meisten der hier in Rede stehenden Briefe sind nicht bloß Exzerpte, sondern geben die Chrysostomustexte irgendwie überarbeitet wieder, meist durch selbständige Ausführungen des Briefschreibers eingeleitet, abgeschlossen oder eingerahmt. Im einzelnen ist der Grad der Berührung der parallelen Stellen sehr verschieden; es begegnen alle möglichen Grade näherer oder entfernterer Verwandtschaft, von der bloßen Änderung der Wortstellung[6] und der Verwendung anderer Wörter[7], der Kürzung[8] oder Erweiterung[9] des Chrysostomustextes bis zur durchgreifenderen Bearbeitung[10] und zur freien, relativ selbständigen Ausführung eines von Chrysostomus dargebotenen Gedankens mit stärkeren[11]

Stücke. Ferner gehören vermutlich III 26 und III 29 zusammen, schließlich III 60 und III 61.

[1]) Vgl. Nr. 6. 8. 22. 30. 44. [2]) Vgl. Nr. 32. 33. 42. 45.

[3]) Vgl. Nr. 1. 5. 15. 25. 26. 27. 31. 35. 37.

[4]) So bietet gleich Nr. 1 statt des *ἡμεῖς . . . φιλονεικοῦμεν . . . στρεφόμενοι* des benutzten Chrysostomustextes ein *σὺ . . . φιλονεικεῖς . . . στρεφόμενος*, — ähnlich Nr. 13 ein *ὑμῖν* statt eines *αὐτοῖς* usw. [5]) Nr. 34. 36. 43.

[6]) Vgl. folgende Änderungen der Wortstellung (an erster Stelle steht immer die Wendung des Chrysostomus, an zweiter die des Nilus!): Nr. 1: *σαλεύειν φιλονεικοῦμεν — φιλονεικεῖς ἁλιεύειν.* Nr. 2: *ἀπὸ τῆς ζάλης τῶν βιωτικῶν θορύβων ἐνταῦθα καταφεύγοντες — φεύγων τὴν τῶν βιωτικῶν φροντίδων ἅλμην.* Ebenda: *γαλήνης μεγίστης ἀπολαύωμεν — ἀπολαύωμεν γαλήνης σωτηρίου.* Nr. 4: *μαρτυρίαν σοι παρέχω παροιμιώδη — μαρτυρίαν σοι παροιμιώδη παρέξω.* Nr. 6: *ὁ γὰρ ἐφεστῶτα τὸν ἐχθρὸν ὁρῶν — ὁ γὰρ βλέπων τὸν ἐχθρὸν ἐφεστῶτα.* Ebenda: *τῷ δυναμένῳ βοηθεῖν — τῷ βοηθεῖν δυναμένῳ* usw. (vgl. noch zwei weitere Beispiele in Nr. 6, ferner Nr. 9. 15. 34). Wie o. S. 47[1] beobachten wir auch hier die Neigung des Briefschreibers, das Zeitwort voranzustellen, sofern nicht der rhythmische Klang des Satzes darunter leidet (daher nicht bei Nr. 4!). [7]) Z. B. in Nr. 7. 13. 15. 33. [8]) Vgl. Nr. 9. 11. 38.

[9]) Vgl. Nr. 3. 17. [10]) Vgl. Nr. 14. 24. 28. 29. 39. 40.

[11]) Vgl. z. B. Nr. 12. 18. 21.

oder schwächeren[1] Anklängen an den Vorgänger. Bisweilen verrät die Bearbeitung das Interesse des Briefschreibers für das Mönchtum, so in Nr. 5, wo Chrysostomus von der *παρθένος*, der Verfasser der Briefe vom *μοναχός* spricht, oder in Nr. 17, wo Chrysostomus von den sittlichen Wirkungen des Kirchenbesuchs spricht, der Briefschreiber von den Wirkungen des Besuchs der Kirche und der Klöster[2]. Gelegentlich meldet sich auch der Fanatismus des Briefschreibers, so in Nr. 7, wo er statt eines *ἐκεῖνος*, das sich auf ein vorangehendes *ἄπιστος* bezieht, einsetzt: *οἱ ἄφρονες Ἕλληνες*.

Angesichts des geschilderten Tatbestandes sind Ausdrücke wie 'Exzerpte' oder 'Florilegium' zum mindesten mißverständlich. Ob wir es mit einem wirklichen Florilegium, wie etwa den Apophthegmen der Väter (o. S. 31) und den *Ἱερά* des Johannes von Damaskus (o. S. 11), oder ob wir es mit Briefen wie den vorliegenden zu tun haben, deren Text sich mehr oder minder eng an Chrysostomus anschließt, ist doch nicht dasselbe. Vor allem ist es nicht angängig, die Abhängigkeit von Chrysostomus gegen den Briefcharakter der betreffenden Stücke der Nilusliteratur auszuspielen und die Alternative zu formulieren: entweder Chrysostomusexzerpte oder Briefe. Es liegt nicht der geringste Grund vor, diese 45 Stücke als spätere Hinzufügungen aus der Sammlung der Nilusbriefe auszuscheiden, um so weniger als eine Anzahl der Adressaten dieser Briefe auch sonst in der Briefsammlung als Briefempfänger vorkommen[3]. Wenn Haidacher[4] zu Nr. 31 bemerkt, man könne „mit Recht fragen, ob ein so gedankenreicher und wortgewandter Schriftsteller wie der

---

[1]) Vgl. Nr. 10. 16. 19 (zweite Hälfte). 20. 23. 41.

[2]) Die Stelle ist auch für das (o. S. 43) berührte rhythmische Gefühl des Briefschreibers charakteristisch. Chrysostomus bietet hier nämlich folgendes: *Ἐξέτασον γοῦν σαυτόν, τίς μὲν γίνῃ ἀπὸ ἐκκλησίας ἀναχωρῶν, τίς δὲ ἀπὸ θεάτρου.* Der Briefschreiber macht daraus: *Ἐξέταζε σεαυτόν, τίς μὲν γίνῃ ἀναχωρῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν μοναστηρίων, τίς δὲ γίνῃ ἐξιὼν ἐκ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς ἱπποδρομίας.* Man sieht, daß die erste Hinzufügung die zweite nach sich gezogen hat, die das Gleichgewicht des Satzes wiederherstellt.

[3]) Es begegnet die Adresse *Κυριακῷ πρεσβυτέρῳ* (III 12) auch noch II 196 und II 323, — *Θεοδώρῳ μοναχῷ* (III 159) noch II 65, II 76, IV 25 [und III 160, vgl. o. S. 40], — *Ἰουλιανῷ ἀναγνώστῃ* (III 169) auch III 254, — *Μαριανῷ μοναχῷ* (IV 7) noch IV 41; — der *Εὐλάμπιος σοφιστής* in II 145 ist möglicherweise identisch mit dem *Εὐλάμπιος* in I 145—147, und der *Ἀκύλας* in IV 33 möglicherweise identisch mit dem *Ἀκύλας ἀπὸ ὑπάτων* III 62f. Es sind also von den 42 in Betracht kommenden Adressaten mindestens vier, vielleicht sechs auch sonst in der Briefsammlung bezeugt. Man könnte sich wundern, daß es nicht mehr sind: allein in der ganzen Briefsammlung ist die Zahl der Briefempfänger, die mehr als einmal vorkommen, verhältnismäßig nicht sehr groß. [4]) S. 231.

hl. Abt Nilus eine Schrift des hl. Chrysostomus zu Rate gezogen und exzerpiert habe, um ein Begleitschreiben [zur Übersendung einer Schrift *περὶ κατανύξεως*] zu stilisieren", so beruht dieser Einwand auf einer petitio principii; denn, ganz davon zu schweigen, ob wir in dem Urheber des Grundstocks der Briefe ohne weiteres Nilus erblicken dürfen, wissen wir von dem Verfasser der ursprünglichen Stücke der Sammlung wirklich zu wenig, um zu entscheiden, was ihm zuzutrauen ist und was nicht. Wer könnte gerade in dem vorliegenden Falle (bei Nr. 31) entscheiden, ob die hier vorliegende — ziemlich starke — Berührung mit Chrysostomus sich daraus erklärt, daß der Verfasser die betreffende Schrift seines großen Vorbildes aufgeschlagen neben sich hatte und mit ihrer Hilfe seine Sätze „stilisiert", oder daraus, daß sein Geist früher Gelesenes reproduziert, ohne daß ihm dies bewußt wird[1].

Eine Tatsache allerdings gibt es, die uns vielleicht einen Augenblick an der Richtigkeit der These, daß wir es hier mit wirklichen Briefen zu tun haben, irre werden lassen kann und jedenfalls ein eigentümliches Problem darstellt. Das ist die merkwürdige Erscheinung, daß die Parallelstellen mehrfach bei beiden Schriftstellern genau in derselben Reihenfolge vorkommen[2]. Am auffallendsten ist es bei Nr. 15—25, danach bei Nr. 26—29[3]. Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Daß wir mit direkter literarischer Abhängigkeit und nicht bloß mit Reminiszenzen an frühere Lektüre zu rechnen haben, ist hier ja ganz außer Zweifel; wie sollten sonst 11 bzw. 4 Parallelstellen zu Chrysostomus genau in derselben Reihenfolge auftreten, in der sie im Original zu finden sind! Daß die Übereinstimmung der Reihenfolge durch eine Zufälligkeit bei der Sammlung der Briefe herbeigeführt sein sollte, wird auch niemand glauben mögen; dazu ist die Zahl dieser Stellen doch zu groß. Ist aber die Reihenfolge, in der die Nilusbriefe in den hier in Betracht kommenden Partien angeordnet sind, die ursprüngliche, d. h. dieselbe, in der sie verfaßt worden sind, so erhebt sich nur eine neue Schwierigkeit: wie war es möglich daß die Korrespondenz des Verfassers ihm erlaubte, Gedanken des Chrysostomus genau in der Reihenfolge seinen Briefen einzuverleiben, in der sie bei Chrysostomus vorkommen? Tritt hier nicht doch vielleicht zutage, daß die Form des Briefwechsels nur fingiert ist und daß wir es in Wirklichkeit

[1]) Vgl. ferner unten § 13 (S. 76f.).

[2]) Vgl. die Parallelentafel o. S. 54f.

[3]) Vgl. ferner Nr. 3 und 4, sowie 8 und 9. Dagegen kommen Nr. 36 und 37, sowie 38 und 39 hier nicht in Betracht, da an beiden Stellen ursprünglich nur ein Brief vorliegt, vgl. o. S. 55, Anm. 6.

nur mit Stilübungen zu tun haben, die der Verfasser in der Stille seines Klosters gemacht hat? Aber diese Antwort gäbe uns nur neue Rätsel auf. Was für eine absonderliche Idee wäre es, Briefe zu fingieren, die niemals abgesandt werden? Wozu erfand dieser Brieffabrikant 42 Adressatennamen?

Ich glaube doch einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten zeigen zu können, auf dem wir nicht derartige Unwahrscheinlichkeiten als wirklich anzusetzen brauchen. Beachtet man nämlich, daß zwar nicht wenige Briefe der ganzen Sammlung die Antwort auf eine vorangehende Anfrage darstellen, daß aber anderseits unser Verfasser offenbar gar nicht selten Briefe schreibt, ohne daß irgend eine Korrespondenz oder auch nur eine kurze Anfrage vorausgegangen ist, also gänzlich unvermittelt, ungebeten und unberufen, so löst sich vielleicht das Rätsel. Die Abfassung von Nr. 15—25 z. B. wäre demnach so zu denken, daß der Briefschreiber durch die Lektüre der 2. und der 3. Homilie des Chrysostomus über David und Saul dazu angeregt wurde, Gedanken, die ihm für diesen oder jenen Bekannten nützlich schienen, diesen zu schreiben. Er schrieb also die Briefe während der langsam vorrückenden Lektüre. — Diese Hypothese würde die Übereinstimmung der Reihenfolge in der die Parallelen bei Chrysostomus und in der Briefsammlung vorkommen, zwanglos erklären und nach meinem Geschmack jeder Hypothese vorzuziehen sein, die mit einem fiktiven Charakter der Briefe rechnet. Die unten S. 83f. zu berührende Tatsache, daß unser Verfasser als Seelsorger sich verpflichtet fühlte, unaufgefordert an den oder jenen zu schreiben, dürfte meiner Vermutung überaus günstig sein.

2. Sonstige Parallelen.

1. Ep. I 32 = Gregor. Naz., orat. 21, n. 15 (PG 35, 1097 BC), mit einer ganz unbedeutenden Variante; der Briefschreiber sagt *φαῦλος*, Gregor *κακός*.

2. Ep. I 36 = Basilius d. Gr., Hom. in Ps 32, n. 3 (PG 29, 332 AB), ganz leicht überarbeitet.

3. Ep. I 211 = Basilius d. Gr., epist. class. I, ep. 8 n. 10 (PG 32, 261 D), in Wirklichkeit Eigentum des Evagrius (o. S. 6, Anm 1).

Evagrius:

Πῶς δὲ δοῦλον ἀποκαλεῖς, εἰπέ μοι, τὸν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐλευθεροῦντά σε τῆς δουλείας; Ὁ γὰρ νόμος, φησί, τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας.

Nilus:

Πῶς τολμᾷς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δοῦλον προσαγορεύειν, τὸ διὰ τοῦ ἀσπίλου βαπτίσματος πάντας τοὺς πιστεύοντας ἐλευθεροῦν; λέγει γὰρ ὁ ἀπόστολος, ὅτιπερ ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

Hier liegt zwar nicht wörtliche Übereinstimmung vor, aber der gleiche Gedankengehalt in Verbindung mit dem gleichen Zitat von Rm 8_2 schließt die Annahme der Selbständigkeit des Nilustextes aus. Und zwar handelt es sich um unmittelbare literarische Entlehnung aus Evagrius, da auch die Anrede an einen, der den heiligen Geist *δοῦλος* genannt hat, in der Quelle steht. Doch berechtigt dies keineswegs zu dem Schluß, Ep. I 211 sei kein wirklicher Brief, sondern nur eine Stilübung im Anschluß an Evagrius. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man sich klar macht, daß der bekämpfte Ausdruck — der heilige Geist ein *δοῦλος* — offenbar ein Schlagwort der Macedonianer war, das unserm Briefschrieber von seinem Adressaten Byrillos (der ausdrücklich als *Μακεδόνιος* bezeichnet wird) ebenso entgegengehalten worden sein kann, wie ein halbes Menschenalter früher dem Evagrius von den älteren Macedonianern.

4. Ep. I 234 = Iren. adv. haer. I 1 (PG 7, 485 A). Hier handelt es sich nur um ähnliche Gedanken, nicht um wörtliche Übereinstimmung.

5. Ep. I 247 = Iren. adv. haer. I 8, n. 1 (PG 7, 521 A—524 A). Fast wörtlich ausgeschrieben. Man kann das *βιάζονται* bei Nilus Sp. 173 C, Z. 5/6 nach Irenäus (524 A) in *βούλονται* verbessern. Nur der letzte Satz des Nilustextes ist selbständig.

6. Ep. II 190 = Ps. Dionys. Areop., ep. 8, § ultimus, de Carpo (PG 3, 1097f.). Diese Parallele wird von Cotelier (PG 1, 1259f.) ebenfalls mit angeführt. In der Tat ist an beiden Stellen dieselbe Legende (von Karpus) vorausgesetzt, aber im einzelnen gehen die beiden Texte so stark auseinander, daß hier nicht von literarischer Abhängigkeit gesprochen werden kann.

7. Ep. II 292 = Athanas., tom. ad Antioch. § 7 (PG 26, 804C. 805 D). Nur leichte sprachliche Abweichungen.

8. Ep. III 5 ist nach der eigenen Angabe des Verfassers Sp. 368C (*ταῦτα ἐκ τῶν ἤδη πρὸ ἡμῶν τοῖς ἁγίοις ἀνδράσι πεπονημένων γράψας σοι*) ein Exzerpt, aus mir unbekannter Quelle.

9. Ep. III 24 = Recogn. Clem. II 20—21 (PG 1, 1259). Da die Rekognitionen nur in lateinischer Übersetzung erhalten sind, kann man bei dieser Parallele nicht Wort für Wort vergleichen. Aber offenbar ist der Brief von den Rekognitionen abhängig.

10. Ep. III 242 = Isidor. Pelus. I ep. 402, 144, 424. V 64. II 275 (PG 78, 408 AB. 280 B. 417 C. 1364 C. 708 C). Dieser Nilus-„Brief", bezeichnenderweise ohne Adresse, ist weiter nichts als eine Zusammenstellung von fünf Exzerpten aus Isidor. Es ist auch nichts Eigenes dazwischen.

11. Ep. III 303 = Basilius d. Gr., Sermo de ascetica disciplina, Anfang (PG 31, 648 D). Der Anfang ist etwas gekürzt, dann stimmen beide Texte ein Stück meist wörtlich überein, um schließlich ganz auseinanderzugehen. Also auch hier kein bloßes Exzerpt, sondern sehr freie Verwendung der Vorlage.

12. Ep. IV 14 = Basilius d. Gr., hom. XIII, n. 8 (PG 31, 444 A B), nicht hom. XIV, wie Feßler schreibt. Etwa die ersten zehn Zeilen, sowie die viereinhalb letzten Zeilen des Nilusbriefs sind selbständig, das ganze Mittelstück ist von Basilius abhängig, doch überarbeitet.

13. Ep. IV 56 = Gregor. Nyss. de virg. 21 gegen Ende hin (PG 46, 401 C), mit ganz unbedeutenden Abweichungen; nur die letzten anderthalb Zeilen bei Nilus sind selbständig.

Die vorstehenden 13 Parallelen sind gewiß nicht anders zu beurteilen, als die oben besprochenen Parallelen zu Schriften des Chrysostomus. Das heißt: man wird auch hier nicht die Alternative: 'Exzerpt oder Brief?' formulieren und aus der Tatsache der Anlehnung an andere Schriftsteller einen Einwand gegen die Echtheit der Briefe entnehmen dürfen. Daß es sich auch hier um wirkliche Briefe handelt, geht daraus hervor, daß sie mit einer einzigen Ausnahme sämtlich eine Adresse haben. Die Adresse fehlt nur bei Nr. 10 (Ep. III 242). Dies Stück ist wirklich ein bloßes 'Exzerpt'. Die Frage, wie es in die Briefsammlung hineingekommen ist, ist gänzlich gleichgültig.

Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß noch eine Reihe weiterer Briefe Zitate aus andern Schriftstellern enthält. Bei einigen Briefen läßt schon der eigentümliche Klang der Sprache vermuten, daß hier fremdes Gut eingearbeitet ist[1]. Gewiß wäre es sehr schön, wenn wir sämtliche Stellen nachweisen könnten, die sich an andere Verfasser anlehnen. Die Feststellung der Briefe, in denen der Verfasser ausschließlich selbst zu Worte kommt, würde nicht nur das Maß seiner Originalität klarer erkennen lassen, sie würde auch dazu helfen, den persönlichen Stil des Autors schärfer zu umschreiben, was wieder dazu dienen würde, zwischen den ursprünglichen Bestandteilen der Briefsammlung und später hinzugefügten Abschnitten scharf zu scheiden. Gleichwohl darf man fragen, ob der Aufwand an Zeit und Kraft, den die systematische Aufspürung sämtlicher Kirchenväterzitate innerhalb der Briefsammlung erfordern würde,

[1]) Z. B. II 146. III 84. 103. Nicht hierher rechne ich bloße Anklänge, wie z. B. I 19 vgl. mit Athanasius PG 25, 77 A, oder I 41 vgl. mit Athanasius PG 25, 125 D.

zum Ergebnis in einem erträglichen Verhältnis stehen würde. Aber auch wenn diese Aufgabe des Schweißes der Edlen wert wäre und einen Bearbeiter fände, so wäre das Ergebnis notwendig doch nur relativ. Wir würden nur wissen, welche uns erhaltenen Schriftsteller der Verfasser benutzt hat, aber nicht, welche Schriftsteller überhaupt. Es würde also auch dann noch gegenüber jedem Briefe, zu dem noch keine Parallele bei einem andern Schriftsteller nachgewiesen ist, der Verdacht bestehen bleiben, daß in ihm irgendeine uns verloren gegangene Schrift benutzt sei. Vor allem aber ist zu betonen, daß durch jene ungeheure Arbeit an prinzipieller Einsicht in die Beschaffenheit der Briefsammlung schlechthin nichts gewonnen werden könnte, was wir nicht schon wüßten. Es wird daher erlaubt sein, die Besprechung der Parallelen hiermit abzuschließen und von einer systematischen Aufspürung weiterer Parallelen Abstand zu nehmen[1]. Dies Verfahren wäre natürlich unerlaubt, wenn die Briefe, welche Zitate aus andern Schriftstellern enthalten, darum als unechte, später hinzugefügte Bestandteile der Briefsammlung zu betrachten wären; aber ich habe o. S. 55f. dargetan, daß das gerade nicht der Fall ist.

§ 12. Vermutungen über die Entstehung der Briefsammlung.

Versuchen wir nun, uns genauere Vorstellungen über die Entstehung der Briefsammlung zu bilden.

Bestimmt erwähnt werden die Briefe des Nilus von Photius[2] und schon ein Jahrhundert früher in der vierten Sitzung des VII. ökumenischen Konzils, deren Verhandlungen das Vorhandensein der Briefsammlung nicht nur für 787, sondern, wie u. S. 78f. zu zeigen sein wird, wahrscheinlich schon für 754 bezeugen. Sehr viel weiter hinauf führt uns der unter dem Namen des Nilus überlieferte „Asketikos". Ich habe o. S. 52f. gezeigt, daß dieser Traktat wohl ein Alterswerk des Verfassers und also erst nach der großen Mehrzahl der Briefe geschrieben worden ist, daß also die in ihm vorliegenden Parallelen zu den Briefen meist als Entlehnungen aus diesen anzusehen sind. Mithin ist der Asketikos ein Beweis für die

[1]) Damit ist nicht gesagt, daß nicht jede weitere Parallele, die sich nachweisen läßt, von Interesse ist. Man wird aber die Auffindung getrost dem Zufall überlassen dürfen.

[2]) Bibl. cod. 201 (ed. Im. Bekker S. 163): *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα αὐτοῦ ἀξιόλογα, ποικίλας ὑποθέσεις ὑποβαλλόμενα, εἴς τε τὸν ἐπιστολιμαῖον τρόπον καὶ εἰς τὸν συγγραφικὸν ἀνηγμένα συντάγματα φέρεται κτλ.*

Existenz einer Sammlung von Nilusbriefen vielleicht schon aus der Zeit um 430 oder noch etwas früher[1].

Auf wen geht die Sammlung zurück? Um die Antwort auf das richtige Gleis zu schieben, sei nochmals betont, daß wir es mit einer Sammlung wirklicher Briefe zu tun haben und nicht mit einer Sammlung von Kirchenväterexzerpten, die erst später durch eine ebenso mutwillige wie oberflächliche Redaktion mit Adressen versehen und so zu Briefen gestempelt worden sind. Man muß Schriften, die uns als Briefe überliefert sind, zuerst und so lange als Briefe zu verstehen suchen, wie es ohne erhebliche Schwierigkeiten möglich ist. Es spricht schlechterdings nichts dagegen, in diesen Schriftstücken wirkliche Briefe zu erblicken. In zahlreichen Fällen ist der Briefcharakter nicht bloß aus dem Vorhandensein einer Adresse, sondern auch aus dem Briefinhalt selbst zu erweisen. Eine große Anzahl von Briefen nimmt nämlich auf briefliche oder mündliche Anfragen der Adressaten Bezug. Da begegnen Wendungen wie: *ἐπειδὴ γράφεις μοι* (II 4), *πυνθάνεταί μου ἡ τιμία σου ψυχή* (II 24), *ἠρώτησέ με ἡ ὑμετέρα ἀγάπη* (II 33), *γεγράφηκα δὲ ταῦτα, ὡς πρὸς τὰ ἐμφερόμενα τῇ ἐπιστολῇ σου ὑπερέχων ἀπόκρισιν* (II 83), *ὑπεμνήσατέ με διὰ τῆς ἐπιστολῆς* (II 160), *παρακέκληκάς με καὶ διὰ γραμμάτων σου καὶ διὰ τῶν κεκομικότων τὰ γράμματα* (III 142), und ungezählte andere. Auch die gelegentlich vorkommende Wiederholung des Namens des Adressaten im Text beweist den Briefcharakter (III 8, Sp. 372 A).

Wir haben es also — von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen[2] — mit wirklichen Briefen zu tun. Wir dürfen gewiß auch annehmen, daß diese Schriftstücke die Behausung ihres Verfassers verlassen und den Weg zu ihren Adressaten genommen haben. Ist das der Fall — und wir vertreten damit nur die natürlichste, ungekünsteltste Auffassung —, dann muß aber die Sammlung irgendwie bis in die Lebenszeit und in die nächste Umgebung des Verfassers selbst zurückreichen. Es ist nämlich sehr schwer vorstellbar, daß die Sammlung erst nach seinem Tode etwa von einem seiner Schüler in der Weise hergestellt sein sollte, daß er die Briefe von den Empfängern zurückerbat; denn dazu wäre nötig gewesen, 1. daß er etwa sechshundert gewiß an nicht wenige Orte zerstreute Personen[3] anging, 2. daß diese sechshundert die an sie gerichteten

[1]) Über die Datierung des Asketikos vgl. S. 51 f. [2]) Über diese u. S. 74 f.

[3]) Der Index der Adressaten PG 79, 59ff. weist etwa 680 Namen auf. Die wirkliche Zahl wird niedriger sein, läßt sich aber nicht genau feststellen, da hinter einem mehrfach vorkommenden Namen ebensogut eine Mehrzahl von Personen wie eine einzige Persönlichkeit stehen kann. So kann z. B. der

Briefe noch in ihrem Besitz hatten, und daß 3. — was das Allerunwahrscheinlichste ist — auch die, denen unser Briefschreiber in seinen Briefen die denkbar schwersten und gröbsten Vorwürfe gemacht hatte, diese für sie unerfreulichen Schriftstücke nicht bloß jahre-, ja jahrzehntelang aufhoben, sondern auch zur Kenntnisnahme für weite Kreise an den Sammler auslieferten. Die Zahl gerade der Briefe, in denen die Adressaten scharf getadelt werden, ist aber nicht klein[1], und die Schärfe des Tons ist fraglos derartig, daß Aufbewahrung und Auslieferung dieser Briefe durch die Empfänger für ausgeschlossen gelten darf[2]. Dann bleibt aber nur die Annahme übrig, daß von den Briefen des Verfassers, bevor sie sein Haus verließen, Abschriften genommen worden sind. Vielleicht war es bei dieser durch Jahre fortgesetzten Sammlung von vornherein auf literarische Veröffentlichung abgesehen; vielleicht sollte die Sammlung aber auch nur dem Unterricht der jüngeren Mönche dienen, dem der Verfasser sich widmete[3]. Weiter ist aber klar,

---

Ptolemäus von I 272 mit dem *συγκλητικός* gleichen Namens von I 1—3, 8—21 identisch sein.

[1]) Ich verweise nur auf einige Stücke, die die Adressaten besonders heftig mitnehmen: I 54. 71. 144. 183. 245. 252. 309. II 36. 156. 158. 209. 213. 215. 225. 236. 252. III 6. 213—214. 229. IV 26. 58. Steckt man die Grenzen etwas weiter, indem man alle Briefe hierher rechnet, die für ihre Empfänger unangenehme Dinge enthalten, so wächst die Zahl ganz bedeutend; allein aus dem ersten Sechstel des II. Buchs kämen dann noch folgende in Betracht: II 6. 8. 19. 25. 26. 29. 32. 42. 43. 44. 45. 47. 49. 56. 57.

[2]) Nur einige Beispiele: In II 213, einem Schreiben an die Comitissa Julia, heißt es: „Ganz vorzüglich paßt auf dich das Wort der Schrift: 'Was ein goldener Ring im Rüssel des Schweins, das ist Schönheit für eine sittenlose Frau'". Dann folgt eine heftige Mahnrede, die alle Untugenden der schönen, aber charakterlosen Frau aufzählt. Der Diakon Soterichos bekommt II 225 zu lesen: „Sirach vergleicht den Faulen mit dem gröbsten Mist (*βολβίτῳ κοπριῶν*); das möchte ich zu deiner Faulheit sagen". Und der Mönch Julian III 229: „Ich muß mich über dich wundern. Denn während weise und berühmte Mönche kaum antworten, wenn sie gefragt werden, oder aus Demut gänzlich schweigen, redest du darauf los, auch ohne daß einer fragt, in deiner Voreiligkeit, mit deiner ungezügelten Zunge, redest tausend Dinge heraus, wie es gerade kommt, weitschweifig und stammelnd, wie man erzählt". I 290 schreibt er einem *πολιτευόμενος*, die Vorsehung habe gefügt, daß er weder über glänzende Rede, noch über Überfluß der Gedanken, noch über viel Geld, noch über körperliche Gesundheit verfüge. „Denn wenn du ohne dies alles mit deinen Gedanken über die Stränge haust (*λακτίζεις*) und unablässig überflüssiges Zeug redest mit ausgeweitetem Maul und nicht zu bändigender Zunge, und bloß deiner leeren Ruhmsucht und deiner Sucht, den Menschen zu gefallen, zu genügen suchst, und unglückliche Weiber in die Gefangenschaft führst: was würdest du da erst vollbringen, wenn du all das reichlich hättest, was dir vernünftigerweise fehlt?"

[3]) S. u. § 14.

daß die ursprüngliche Sammlung allerlei Bearbeitungen erfahren haben muß. Die vorhandenen Handschriften geben die Briefe in verschiedener Auswahl und in verschiedener Reihenfolge, wie die Ausgaben von Allatius und Possinus und das von Bees veröffentlichte Verzeichnis zeigen (o. S. 34ff.); auch die in § 10 besprochenen Dubletten weisen auf Redaktionsarbeit hin. Da die handschriftliche Überlieferung nicht über das 10. Jahrhundert zurückreicht, also die Zeit vom 5. bis zum 9. Jahrhundert im Dunkeln läßt, kann man nicht beurteilen, wie sich jene Abweichungen erklären. Es wäre natürlich möglich, daß die Überlieferung sich aus dem ursprünglich einheitlichen Strom in mehrere Flüsse gespalten hat, daß die verschiedenen Relationen Abwandlungen eines einzigen Urtypus sind. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß noch zu Lebzeiten des Verfassers auf Grund des im Kloster[1] aufbewahrten brieflichen Materials zu verschiedener Zeit Abschriften mit verschiedener Auswahl hergestellt worden sind[2]. Alle bestimmteren Vermutungen hierüber sind überflüssig.

Daß irgendeine der vorhandenen Handschriften ganz getreu die ursprüngliche chronologische Reihenfolge der Briefe erhalten hat, wird man kaum erwarten dürfen. Von der Ausgabe des Allatius gilt das ganz bestimmt nicht: III 279 ist zwischen 403 und 408 geschrieben, also früher entstanden als der Brief II 114, der frühestens zu Anfang der zwanziger Jahre, wahrscheinlich erst um 425/430 geschrieben sein wird[3]. Vermutlich hat man von Anfang an keinen Wert darauf gelegt, die Abschriften, die man von den abgesandten Briefen genommen hatte, in ihrer chronologischen Reihenfolge aufzubewahren; bei dem religiösen und ethischen Zweck der Sammlung war ja die chronologische Reihenfolge völlig gleichgültig. Damit ist nicht gesagt, daß nicht auf gewisse Strecken hin die zeitliche Reihenfolge erhalten geblieben ist. Dafür spricht die o. S. 58f. erwähnte Beobachtung, daß die Parallelen zwischen den Nilusbriefen und Chrysostomus zum Teil in derselben Reihenfolge begegnen. Weiter kann man beobachten, daß hin und wieder verwandte Gedanken oder gleiche Ausdrücke in benachbarten oder nicht weit voneinander entfernt stehenden Briefen auftauchen[4]; das

[1]) S. u. § 14.

[2]) Doch geht die durch den Kod. Poss. und den Kod. Bees vertretene Rezension augenscheinlich auf die allatianische zurück, vgl. S. 37.

[3]) Den Nachweis für diese Datierungen gibt § 14, 3.

[4]) So begegnet der Ausdruck *τὸ κρεῖττον* für Gott III 125 und 128, der seltene Ausdruck *ἄχραντος* III 275 und 280, Ausführungen über das Theater II 146 und 147, über die Sklaverei II 248 und 249, über Witwen

ist wohl am einfachsten damit zu erklären, daß diese Schriftstücke derselben Zeit entstammen.

Die einzelnen Briefe sind gewiß nicht alle in ihrem ursprünglichen Umfang erhalten. So ist die in den antiken Briefen übliche Eingangs- und Schlußformel, *χαῖρε* und *ἔρρωσο*, weggelassen[1], was ohne weiteres verständlich ist. Von diesen Formeln abgesehen, dürften aber sehr viele Briefe in ihrem ursprünglichen Umfang erhalten sein. Das gilt nicht bloß für längere Schreiben, wie II 49 und II 167, sondern gewiß auch für zahlreiche kurze. So läßt sich z. B. in II 187 aus dem Schlußsatz[2] erweisen, daß dies Schreiben von Anfang an kurz gewesen, also vermutlich vollständig erhalten ist. Ich vermute sogar, daß der ursprüngliche Umfang in sehr vielen Fällen erhalten ist: zahlreiche Briefe geben Auskunft auf eine bestimmte, vom Adressaten gestellte Frage; mit ihrer Beantwortung war der Zweck des Schreibens erfüllt. Nicht wenige der ganz kurzen Stücke sind natürlich ursprünglich ausführlicher gewesen; II 38 enthielt vermutlich ursprünglich nicht bloß diesen einen sentenzenartigen Satz, I 152 begann ursprünglich wohl nicht mit *μὴ γένοιτο* usw. Bemerkenswert ist aber, daß, soweit sich die handschriftliche Überlieferung durch Allatius, Possinus, Bees und die gedruckten Handschriftenkataloge übersehen läßt, der Umfang der einzelnen Stücke, ihr Eingangs- und ihr Schlußsatz, in den verschiedenen Handschriften fast durchweg[3] übereinstimmt. Das spricht dafür, daß die Redaktion des Umfangs der einzelnen Nummern sehr hoch hinaufreicht. Ist die Sammlung so entstanden, wie ich vermute, so wird die Bestimmung des Umfangs der Briefe das Werk der ältesten Sammler der Nilusbriefe sein, vielleicht des Verfassers selbst.

II 266 und 270, über ewiges Leben II 247. 250. 254, über Versuchungen III 40. 41. 42. 43. Vgl. ferner I 262 und 264; I 292 und 295; I 330 und 332; II 25 und 29; II 43 und 45 usw.; vgl. auch die drei Wendungen *κόσμος κόσμου* (II 119), *σώζων σῶζε* (II 120), *κακία κακίαν* (II 125) in drei aufeinanderfolgenden Briefen (II 120—123 und II 124—126 bilden je einen Brief). Vgl. ferner I 143 und I 144; in jenem, an einen gewissen Antonius gerichteten Schreiben wird eine bewegliche Klage über den Illustrius Konon geführt; das zweite Schreiben ist an Konon selbst gerichtet.

[1]) *ἔρρωσο* begegnet einmal (III 43).

[2]) *ταῦτα πρὸς τὰ γραφέντα μοι παρὰ σοῦ δι' ὀλίγων.*

[3]) Ausnahmen sind: Poss. 25 (= All. III 302), 30 (III 53 f.), 38 (III 66 f.), 54 (III 94), 63 (III 106), 64 (III 107), 94 (III 135), 101 (III 144 f.), 141 (III 194), 155 (III 221), 156 (III 222), 184 (III 260), 208 (III 324), 239 (III 309), 263 (I 43), 286 (II 106), 330 (II 223). In diesen Fällen bietet entweder Possinus oder Allatius am Schluß einige Zeilen mehr. Die Briefschlüsse im Kod. Bees sind von Bees nicht mit verzeichnet.

Einer besonderen Betrachtung bedürfen noch die zahlreichen Stücke, die in der Ausgabe des Allatius die Überschrift tragen: *τῷ αὐτῷ*. In sehr vielen Fällen hängen die Stücke dieser Art so eng zusammen, daß das folgende deutlich die unmittelbare Fortsetzung des vorhergehenden bildet, so daß es sich in Wirklichkeit nicht um mehrere Schreiben handelt, sondern um ein einziges[1]. In andern Fällen steht es so, daß die Stücke sicher einem und demselben Briefe entstammen, daß aber nicht mehr zu erkennen ist, ob nicht zwischen ihnen ursprünglich noch irgendwelche verbindenden Sätze gestanden haben[2]. Wieder in anderen, weniger häufigen Fällen fehlt der innere Zusammenhang zwischen den einzelnen Nummern, so daß wir nicht mehr zu sagen vermögen, ob wir es mit Exzerpten aus einem oder aus mehreren Briefen zu tun haben[3]. Bisweilen kann man dagegen mit Sicherheit feststellen, daß die Teilung in mehrere Stücke ursprünglich sein muß, weil es sich sicher um mehrere selbständige Briefe handelt[4]. Die Teilung der Stücke ist im Kod. Poss. nicht ganz genau dieselbe wie in der allatianischen Rezension; in dieser ist die Zersplitterung noch etwas größer als in jenem. So ist Poss. Nr. 34—35 = All. III 58—61; oder Poss. Nr. 44 = All. III 72—74; Poss. Nr. 51 = All. III 85—88 usw. Nur einmal begegnet das Umgekehrte, daß ein einheitlicher Brief der allatianischen Rezension bei Possinus in zwei Stücke auseinandergerissen ist: Poss. Nr. 247—248 = All. III 318. Vielleicht geht die Einteilung der Briefe in kürzere *κεφάλαια*[5] zum Teil schon bis in die ersten Anfänge der Briefsammlung zurück; der Anfang

---

[1]) Z. B. I 8—9. 38—40. 60—61. 80—81. 98—101. 105—106 usw.

[2]) Z. B. I 64—66. III 53—57.

[3]) Z. B. I 219—220. III 46—49. 81—82. 83—84. 157—160. 219—221. Daher kann man die Zahl der vorliegenden Briefe nicht genau angeben.

[4]) So liegen I 109—113 zum mindesten zwei verschiedene Schreiben vor; das erste umfaßt 109—110, das zweite 111—113; denn in 111 bezieht sich der Verfasser auf einen früheren Brief zurück, wenn er schreibt: „Ich will dir auch jetzt von neuem entgegenhalten, was ich schon früher brieflich gesagt habe"; darauf folgt ein Gedanke, der I 109 ausgeführt ist. Ebenso scheinen I 297—301 mehreren Schreiben zu entstammen, denn in I 299 wird auf eine Frage des Adressaten Bezug genommen, die offenbar erst durch I 297 veranlaßt worden ist. Ganz sicher sind I 320 und I 321 zwei verschiedene Schreiben, denn im zweiten schreibt er mit Bezug auf das erste: man kann Ps 44 17 auch noch anders erklären, als ich es dir vor kurzer Zeit erklärt habe. Ebenso ist II 132 als selbständiger Brief von II 129—131 abzutrennen; denn in II 132 ist der Adressat von dem Dämon befreit, von dem er in II 129 bis 131 besessen war.

[5]) Vgl. Krumbacher [2] S. 141: „Die der Asketik eigentümliche literarische Form ist die der *κεφάλαια*, kurzer aphoristischer Abschnitte."

war gemacht, sowie der Sammler von einzelnen Briefen nicht nur Eingangs- und Schlußformel, sondern auch Stücke mitten aus dem Text fortließ. Im Laufe der Zeit mag dann in den Hss. die Zahl der *κεφάλαια* vermehrt worden sein.

Die Angaben der Adressen beruhen wohl auf alter Überlieferung. Daß sie überhaupt mitgeteilt werden, erklärt sich nur, wenn sie schon auf den ersten Abschriften mit verzeichnet waren, die man von den Originalbriefen nahm. Einige Adressen geben charakterisierende Zusätze zum Namen des Empfängers, die aus dem erhaltenen Briefexzerpt allein unmöglich erschlossen sein können, also am einfachsten als Formulierungen des ältesten Abschreibers und Redaktors zu verstehen sind. So trägt III 4 die Überschrift: *Μαρτίνῳ πλουσίῳ γέροντι φιλοπόρνῳ*. Diese Überschrift, die natürlich nicht die wirkliche Briefaufschrift gewesen sein kann, muß von jemandem formuliert sein, der vom Empfänger etwas Näheres wußte: denn aus dem Text des Schreibens ließ sich zwar erschließen, daß dieser Martinos ein *γέρων φιλόπορνος* war, aber von seinem Reichtum stand dort kein Wort zu lesen. An dieser Adresse kann man erkennen, daß die Sammlung der Briefe bis in die Zeit der Entstehung der Briefe zurückreichen muß. Eine andere Adresse mit charakterisierendem Zusatz findet sich I 54: *Αὐρηλιανῷ ἰλλουστρίῳ ἀπὸ Ἑλλήνων*. Auch hier läßt das Schreiben selbst nicht erkennen, daß der Angeredete vom Heidentum übergetreten war, es wirft ihm nur einen des Evangeliums nicht würdigen Lebenswandel vor.

Dagegen muß man damit rechnen, daß die Namen der Adressaten im Laufe der handschriftlichen Überlieferung zum Teil verderbt sind[1]. Bisweilen ist auch ein Schriftstück mit der Überschrift *τῷ αὐτῷ* an eine falsche Stelle geraten, so daß nun diese Angabe falsch ist. So kann II 30 unmöglich an den Adressaten von II 29 gerichtet sein; dieser ist ein Mönch namens Thyrsos, der Empfänger von II 30 dagegen, wie der Schluß beweist, ein Weltmensch, ein Staatsbeamter[2]. Auch sonst schließt der Inhalt — der eine Adressat wird

---

[1]) Vgl. z. B. folgende Varianten zwischen der Ausgabe von Allatius und der von Bees gefundenen Handschrift:

Bees Nr. 11	*Ἀβραμίῳ*	All. I 31	*τῷ αὐτῷ* (*Τιμοθέῳ ὑποδιακόνῳ*).
8	*Εὐπορσίῳ διακόνῳ*	III 34	*Εὐπόρῳ διακόνῳ*.
21	*Παυλίνῳ*	IV 60	*Παύλῳ*.
5	*Γελασίῳ μοναχῷ*	III 246	*Δαβουρίῳ μονάζοντι*.

[2]) *ὅπερ θαυμαστὸν βλέπειν ἐν σχήματι κοσμικῷ καὶ δημοσίᾳ στρατείᾳ* (II 30). Daß II 29 an einen Mönch gerichtet ist, ergibt sich nicht nur aus der Adresse, sondern auch aus dem Inhalt; vgl. die Worte: *οὐκ οἶδας τὴν κέλλαν σου*.

heftig getadelt, der andere aufrichtig bewundert — die Identität des Empfängers aus.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß die Briefsammlung Isidors von Pelusium ganz ähnliche Fragen aufgibt. Auch hier finden sich Briefe, die in mehrere Nummern zerrissen sind, viele, die nur als Exzerpte überliefert sind, und auch solche, die doppelt vorkommen. Diese Sammlung hat also ähnliche Redaktionen erlebt wie die der Nilusbriefe. Interessant ist auch die wissenschaftliche Debatte, die um das Verständnis der Isidorbriefe geführt worden ist. Der im 18. Jahrhundert lebende Kirchenhistoriker Heumann erklärte die meisten dieser Briefe für fingiert, für bloße rhetorische Machwerke, die gar nicht bestimmt waren, an ihre Adressaten zu gelangen, sondern nur Musterbeispiele für einen guten Stil (!) für Isidors Schüler sein sollten. Diese These hat der Hallesche Professor Aug. Herm. Niemeyer 1825 ausführlich und m. E. schlagend widerlegt[1]. Man wird auf das bestimmteste behaupten dürfen, daß es sich in der isidorischen wie in der nilusschen Sammlung um wirkliche Briefe handelt und nicht um rhetorische Stilübungen oder bloße Kirchenväterexzerpte.

§ 13. Das Problem der Ermittelung des Grundstocks der Briefsammlung.

Es erhebt sich nun weiter die Frage, ob die nilussche Briefsammlung uns in ihrem ursprünglichen Umfange vorliegt oder ob sie in der handschriftlichen Überlieferung um gewisse Bestandteile bereichert worden ist. Damit berühren wir ein sehr schwieriges Problem. Exakt wäre es nur zu lösen, wenn es eine Kontrolle der Briefe durch äußere Zeugnisse gäbe. Solche gibt es leider nicht. Selbstverständlich läßt sich das Problem auch durch textkritische Untersuchungen nicht lösen, etwa durch Subtraktion der aus der Ausgabe von Possinus und der aus dem Verzeichnis von Bees bekannten Briefe von der Sammlung des Allatius. Was die von Allatius benutzte handschriftliche Überlieferung allein bietet, braucht nicht sekundär, was Allatius, Possinus und Bees im Verein bieten, braucht nicht durchweg echt zu sein. Daß es neben der großen Sammlung, die von Allatius gedruckt worden ist, kleinere gibt, erklärt sich einfach aus dem großen Umfang jener; man scheute sich vor der Abschrift des ganzen Werks und begnügte sich meist mit einer Auswahl. Weist doch die handschriftliche Überlieferung

[1]) Vgl. PG 78, 39—47.

auch noch kleinere Sammlungen auf, als die, welche durch Possinus und Bees zugänglich gemacht worden sind[1].

Somit bleibt nur übrig, das Problem durch eine innere Kritik der Briefsammlung zu lösen. Darin liegt freilich schon der Verzicht auf den Versuch, über eine definitive Hypothese hinauszugelangen. Denn innere Kritik vermag uns nie aus dem Kreise des Möglichen herauszuführen. Jeder Versuch, durch innere Kritik einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, gleicht dem Versuche Münchhausens, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpfe herauszuziehen. Wir würden somit unter der steten Voraussetzung, daß wir nur Wahrscheinliches ermitteln, die einzelnen Briefe nach Gedankengehalt und Stil miteinander zu vergleichen und verwandte und fremde Stücke zu sondern haben. Doch da erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Zwar die Einheitlichkeit der Gedankenwelt läßt sich ohne besondere Mühe nachprüfen; sie ist, abgesehen von den Stücken, die wir u. S. 80f. ausscheiden werden, fraglos vorhanden; ich verweise dafür einfach auf die Darstellung in § 14 und 15, die sozusagen die Probe aufs Exempel gibt. Schwieriger aber steht es mit der Untersuchung des Stils. Schon der große Umfang der Briefsammlung würde eine erschöpfende sprachliche Untersuchung ungemein erschweren. Vor allem aber wird eine stilistische Untersuchung dadurch von vornherein jeder wirklichen Beweiskraft beraubt, daß nachweislich in nicht wenige Briefe Kirchenväterexzerpte eingearbeitet sind und daß auch bei solchen Stücken, zu denen bisher keine Parallelen aus andern Schriftstellern beigebracht sind, der Verdacht literarischer Abhängigkeit besteht. Nun hat freilich der Verfasser, wie wir sahen, die von ihm benutzten Kirchenväterzitate zum Teil stilistisch leicht bearbeitet, also seinem eigenen Stilgefühl angepaßt. Es leuchtet aber ein, daß auch solche bearbeiteten Stücke keine feste Grundlage für stilistische Untersuchungen abgeben, da selbst ein halber Anschluß an fremde Formulierungen den Stil beeinflußt. Eine minutiöse stilistische Untersuchung könnte also zu ganz verkehrten Schlüssen führen. Allerdings gibt es in der Briefsammlung auch solche Sätze, die zweifellos nicht aus einer Quelle stammen: sie finden sich dort, wo Zitate, z. B. aus Chrysostomus, von eigenen Ausführungen des Briefschrei-

[1]) Eine Sammlung von 14 Briefen in Wien (Cod. CLVII, Nr. 11; vgl. Lambecius Bd. IV), eine von 33 Briefen in Paris (Cod. Coisl. CCCLXIII, s. 12, vgl. Montfaucon S. 562), eine von 98 Briefen in Wien (Cod. CCXXXIV, Nr. 29; vgl. Lambecius Bd. V), eine von 87 in Venedig (Cod. CCCCXCIV, s. 13?, vgl. [A. M. Zanetti,] Graeca S. Marci bibl., 1740, S. 259), eine andere von 214 ebenda (Cod. CXXXI, s. 11?, ebenda S. 75).

bers eingeleitet oder abgeschlossen werden. Man kann sie heraussuchen und zusammenstellen. Aber da machen wir schon die zwar durchaus annehmbare, aber unbewiesene Voraussetzung, daß alle Briefe, welche Chrysostomuszitate enthalten, vom Verfasser des Grundstocks herrühren; überdies sind diese einleitenden und abschließenden Sätze zu wenig umfangreich und auch ihrer Art nach zur Grundlage für eine stilistische Untersuchung wenig geeignet; sie umfassen zusammengerechnet etwa 57 Zeilen, also gerade eine Spalte des Textes bei Migne. Ferner ist daran zu erinnern, daß auch mit einer allmählichen Wandlung des Stils des Verfassers zu rechnen ist; wir haben Briefe aus etwa drei Jahrzehnten vor uns[1]. Schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß zwar stilistische Verschiedenheit zweier Stücke in den meisten Fällen ihre Herleitung von zwei verschiedenen Verfassern erfordert[2], daß aber nicht ohne weiteres aus stilistischer Verwandtschaft zweier Stücke auf ihre gemeinsame Herkunft geschlossen werden darf. Das gleiche gilt natürlich auch von der Übereinstimmung oder Verschiedenheit des Gedankengehalts.

Die Aufgabe, durch stilistische Untersuchung zu beweisen, daß die Hauptmasse der Briefe von einem und demselben Verfasser herrühre, ist somit unlösbar. Es bleibt somit nur übrig, die Herkunft der Hauptmasse von einem Verfasser hypothetisch vorauszusetzen und die Stücke auszuscheiden, die etwa zum Gedankengehalt oder zum stilistischen Gepräge der übrigen nicht passen oder gegen die sonst irgendwelche Bedenken vorliegen.

1. Die Unechtheit von IV 1.

Es gibt einen Brief, der sich so stark von allen übrigen abhebt, daß er ohne weiteres als unecht zu erkennen ist: das ist IV 1. Schon längst ist seine Unechtheit behauptet worden, ohne daß doch bisher ein Beweis für sie gegeben worden wäre.

Der Brief ist überschrieben: *πρὸς τὸν αὐτοῦ μαθητήν.* Schon diese nichtssagende Adresse, die in der übrigen Sammlung nicht ihresgleichen hat, muß einige Verwunderung erwecken. Unsere Bedenken wachsen, wenn wir den ersten Satz lesen: *ἰδοὺ μετὰ τὰς προλαβούσας ἐπιστολὰς καὶ ταύτας γράφομεν πρὸς σέ.* Wie diese Worte zeigen, haben wir es hier nicht mit einem Brief zu tun, der, nachdem er seinen ursprünglichen Zweck erfüllt hatte, in die Briefsammlung Aufnahme gefunden hat; vielmehr ist dies Schreiben im

[1]) Vgl. § 14, 3. [2]) Sofern nicht die Verschiedenheit des Inhalts oder die Veränderung des Stils eines Verfassers im Laufe einer längeren Zeit in Betracht zu ziehen ist.

Hinblick auf die fertig vorliegende Sammlung der Nilusbriefe als Einleitung zum IV. Buche verfaßt und diesem nachträglich vorgesetzt. So entsteht die Konfusion, daß die vorangehenden und die folgenden, in Wirklichkeit an hunderte von Adressaten gerichteten Briefe hier plötzlich als an einen einzigen gerichtet gedacht sind. Es ist klar, daß das nicht zu dem wirklichen Verfasser der echten Briefe paßt, wohl aber zu einem Abschreiber, der sich zu einer Adhortatio an den Leser bewogen fühlte. Wenn er sich sowohl in dem eben angeführten ersten Satz wie an einer späteren Stelle[1] ausdrücklich auf die früheren [und die späteren] Briefe bezieht und sie als von ihm selbst geschrieben bezeichnet, so meint er wohl mit dem Worte „schreiben" nur seine Abschreibetätigkeit.

Die Unechtheit von Ep. IV 1 mag noch durch folgende Beobachtungen[2] erhärtet werden.

a) Der Brief ist in einem Stil geschrieben, der von dem der übrigen Briefe völlig abweicht. Interessant ist z. B. der Gebrauch der Konjunktionen. Ich habe fünfzig aufeinanderfolgende Sätze des Briefes daraufhin geprüft, ob sie mit einer Konjunktion beginnen oder nicht, und welche Konjunktionen hier verwendet werden. Das gleiche habe ich an drei anderen Stellen der Briefsammlung getan. Das Ergebnis ist in der folgenden Tabelle zusammengestellt; es ist gewiß überraschend. Und zwar ist die relative Übereinstimmung in den drei ersten Spalten ebenso überraschend und lehrreich, wie die starke Abweichung in der vierten Spalte.

	Sp. 89 C—97 D	281—289 A	409—416 B	544 B—545 C (aus Brief IV 1)
Ohne Konj.	4	4	3	33
γάρ	18	14	13	4
δέ	13	11	17	4
καί	6	5	3	5
διόπερ	3	—	—	—
κἄν	2	—	—	—
τοίνυν	2	6	4	—
ἀλλά	1	4	4	2
οὖν	1	2	2	—
τοιγαροῦν	—	1	—	—
ὅθεν	—	1	—	—
οὐκοῦν	—	1	1	1
καὶ γάρ	—	1	—	—
πλήν	—	—	1	—
οὐδέ	—	—	1	1
διότι	—	—	1	—
	50	50	50	50

[1]) 549 B: *καὶ διὰ τῶν πρώην ἐπιστολῶν εἶπόν σοι καὶ ἰδοὺ πάλιν τὸ αὐτὸ λέγω σοι.* [2]) Ich beschränke mich auf eine Auswahl; es ist zwecklos, das ganze Material, das der umfangreiche Brief bietet, hier auszubreiten.

Das eigentlich Beweisende liegt in den drei ersten Zeilen dieser Tabelle.

Auffallend ist ferner der überaus primitive Satzbau des Briefes. Während in den übrigen Partien der Briefsammlung gut durchgeführte Perioden nicht selten sind und Gliederung der Sätze in Hauptsatz und Nebensätze, Partizipialkonstruktionen usw. die Regel bilden, schreibt der Verfasser von IV 1 vielfach in ganz kurzen Sätzchen und schwingt sich nur hier und da zu größeren Satzgebilden auf. Dazu kommen Besonderheiten im Wortschatz und anderes.

b) Neben den sprachlichen Unterschieden stehen sachliche Differenzen. „Wenn du zur Buße gelangen willst", heißt es Sp. 544 D, „so lies keine griechischen Bücher, weder historische noch tropologische, und das Alte Testament rühre überhaupt nicht an . . . . Nicht als ob die Bücher des Alten Testamentes zu verwerfen seien, sage ich, daß du es nicht lesen sollst, . . . vielmehr weil sie den Hesychasten und Mönchen keine Buße erzeugen." Schwerlich würde der Verfasser der Hauptmasse der Briefe, der so ungemein viel alttestamentliche Zitate gebraucht und so viele Stellen des Alten Testamentes behandelt, dieser Anschauung beigepflichtet haben.

Es mag nicht unerwähnt bleiben, daß Ep. IV 1 im Kod. Poss. nicht reproduziert wird, während dieser doch mit ganz wenigen Ausnahmen sämtliche Briefe des IV. Buches der allatianischen Rezension aufgenommen hat. Ausgenommen sind IV 1. 7. 61. 62. Daß diese Briefe weggelassen sind, ist durchweg erklärlich: Ep. IV 7 ist bereits oben (S. 38) als Dublette ausgeschieden. IV 61 und 62 gehören nicht an diese Stelle, ja überhaupt nicht zum Bestande der allatianischen Rezension (u. S. 77). So wird man vielleicht vermuten dürfen, daß auch IV 1 noch nicht zum Bestande der allatianischen Rezension gehörte, als von dieser die im Kod. Poss. wiedergegebene Rezension sich abzweigte.

2. Die adressenlosen Briefe.

Einer näheren Prüfung bedürfen weiter die Stücke, welche ohne Adresse überliefert sind. Es sind dies in der allatianischen Rezension I 77. 78. 241. 242. 276. 277. 282. — II 3. 4. 35. 48. — III 242. 268. 285. 291—294. 304—333. — IV 2—6. Von diesen tragen I 78 und I 242 im Text allerdings die Überschrift τῷ αὐτῷ, was bedeuten würde, daß die Adresse von I 77 und I 241 nur aus Versehen in der gedruckten Ausgabe oder der zugrunde liegenden

Handschrift weggefallen ist, daß aber ursprünglich eine vorhanden war. Doch verzeichnet Allatius im Register I 78 und I 242 als *ἀνεπίγραφοι*[1].

Da sich unter den genannten Briefen zum mindesten einer befindet, der zweifellos kein eigentlicher Brief, sondern wirklich ein bloßes Exzerpt ist, nämlich III 242 (Exzerpt aus Isidor von Pelusium, o. S. 60), könnte man geneigt sein, gegen alle adressenlosen Briefe Mißtrauen zu hegen. Wie vorsichtig man indessen hier mit jedem Urteil sein muß, zeigt ein Blick auf den Kod. Poss. [und den Kod. Bees], wo bisweilen Stücke, die bei Allatius ohne Adresse auftreten, eine Adresse haben. So können wir ohne weiteres folgende Adressen wiederherstellen:

II 3. 4 = *τῷ αὐτῷ* (scil. *Τίμωνι ἐπισκόπῳ*. Es ist nämlich All. II 4 = Poss. 276, hier *Τίμωνι ἐπισκόπῳ* adressiert. Dieselbe Adresse trägt nun aber schon All. II 2. So wird man sie auch für II 3 postulieren dürfen).
III 268 = *Φήλικι πρεσβυτέρῳ* (Poss. 195; Bees 189. Beide schreiben *Φίληκι*, aber All. I 302. III 117 begegnet die richtige Form).
III 285 = *Πανηγυρίῳ διακόνῳ* (Poss. 249).
III 304. 305 = *Θεοδώρῳ ἄρχοντι* (Poss. 235; Bees 229).
III 308 = *Θεοκτίστῳ διακόνῳ* (Poss. 238; Bees 232).
III 309 = *Νίκωνι πρεσβυτέρῳ* (Poss. 239; Bees 233).
III 310 = *Μαρκιανῷ* (Poss. 237; Bees 231).
III 312 = *Ἰουλίῳ διακόνῳ* (Poss. 241; Bees 235).
III 314 = *Εὐαγρίῳ* (Poss. 243; Bees 237).
III 318 = *Ἀναστασίῳ διακόνῳ* (Poss. 247. 248; Bees 241. 242).
III 319 = *Νεάνδρῳ ὑποδιακόνῳ* (Bees 243; Poss. 250 liest *Λεάνδρῳ*).
III 322 ist als Dublette zu IV 59 gestrichen (o. S. 41).
III 323 = *Λωροθέῳ διακόνῳ* (Poss. 251; Bees 244).
III 324 = *Κανδιδιανῷ* (Poss. 208; Bees 203).

Danach wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß auch diejenigen adressenlosen Schreiben der allatianischen Rezension, zu denen es im Kod. Poss. [und Kod. Bees] keine Parallelen gibt, ursprünglich eine Adresse gehabt haben. Das sind folgende Nummern: I 77. 78. 241. 242. 276. 277. 282. II 35. 48. III 306. 307. 311—313. 315—317. 320. 321. 325—327. 329—331. Man wird die Echtheit dieser Briefe nicht aus dem Grunde beanstanden dürfen, daß sie keine Adresse haben[2].

Selbst über die Stücke, die sowohl in der allatianischen wie in der poussinschen Rezension begegnen und weder hier noch dort mit einer Adresse versehen sind, wird man nicht ohne weiteres das

[1]) PG 79, Sp. 59—60. [2]) Sicher behaupten läßt sich, daß III 329 ursprünglich eine Adresse gehabt hat; vgl. den Anfang: *ἀκριβῶς ὀφείλει γινώσκειν ἡ σὴ ἀπαιδευσία.*

Urteil „unecht" fällen dürfen; die Adresse könnte ja sehr frühzeitig verloren gegangen sein, noch bevor die poussinsche Rezension sich von der allatianischen abzweigte. In Betracht kommen die Stücke III 291—294. 328. 332. 333. IV 2—6. Die Frage ist nur, ob diese Stücke nicht aus andern Gründen zu streichen sind. Verneinen möchte ich diese Frage für IV 2—6. Mit dem Verfasser des unechten Briefes IV 1 (s. o.) haben sie jedenfalls nichts zu tun; sie atmen einen völlig andern Geist. Dagegen enthalten sie nichts, was sich von der Hauptmasse der Briefe irgendwie abhöbe. Zum wenigsten läßt sich der sekundäre Charakter dieser Stücke nicht beweisen. Das gleiche gilt von III 291. 292. 294. 333. Das Urteil über III 293. 328 und 332 hängt davon ab, ob man diese Stücke als Exzerpte aus dem Traktat „Asketikos" oder umgekehrt als Vorlagen für diesen Traktat ansieht. Wir haben diese Frage bereits o. S. 45ff. erörtert und dort III 293 für älter als den Traktat erklärt, dagegen für III 328 und III 332 die Möglichkeit offen gelassen, daß sie als bloße Exzerpte aus dem Asketikos zu streichen sind.

3. Zur Echtheit von I 286 und III 11.

Bei der Erörterung der Parallelen zwischen den Nilusbriefen und andern Schriftstellern (§ 11) habe ich die Ansicht vertreten, daß kein Anlaß bestehe, die betreffenden Stücke für unecht zu erklären und aus der Briefsammlung zu streichen. Diese Auffassung bedarf noch für zwei schwieriger liegende Fälle der näheren Begründung.

a) Ep. I 286 enthält sehr starke Berührungen mit Chrysostomus, hom. 2 in Hebr. Beide Texte zeigen bei manchen Abweichungen im Wortlaut doch eine so weitgehende Übereinstimmung der Gedankenfolge, daß völlige Unabhängigkeit ausgeschlossen scheint. Unverkennbar ist der Nilustext nur eine kürzende Wiedergabe des Chrysostomustextes. Nun ist Ep. I 286 an Gainas gerichtet, müßte also vor dessen Tode, d. h. wahrscheinlich vor dem 23. Dezember 400 verfaßt sein (u. S. 93). Aber „die Entstehung der Homilien des hl. Chrysostomus zum Hebräerbriefe ist sicher auf die letzte Zeit seiner Wirksamkeit in Konstantinopel anzusetzen, und nach einer handschriftlichen Bemerkung ist der Hebräerkommentar erst nach dem Tode des Heiligen von dem Presbyter Konstantin nach tachygraphischen Aufzeichnungen (*ἀπὸ σημείων*) veröffentlicht worden, vgl. Montfaucon [Opera S. Ioannis Chrysostomi] 12, praefatio". Hieraus zieht Haidacher, dem ich diesen Satz entnommen habe, den Schluß, es sei „kaum möglich, daß der Brief jemals an den

Adressaten Gainas gelangt ist", und es bleibe „in diesem Falle fraglich, ob die exzerpierende Tätigkeit des Briefschreibers dem heiligen Abte Nilus zuzuweisen ist" (S. 230).

Nehmen wir an, die Prämissen von Haidachers Beweisführung seien richtig, die Homilien zum Hebräerbrief also erst in der letzten konstantinopeler Zeit des Chrysostomus gehalten und erst nach 407 herausgegeben, so ist m. E. nicht mehr bewiesen, als daß der Brief I 286 möglicherweise unecht ist. Es wäre doch auch möglich, daß in der Adresse ein Fehler steckt, daß der Brief nach 407 an irgendeinen anderen Adressaten gerichtet und später unter eine verkehrte Adresse gerückt ist; christologische Probleme werden in der Briefsammlung ja nicht nur in Briefen an Gainas erörtert, vgl. z. B. I 293. Daß die Adressen bisweilen fehlerhaft sind, läßt sich beweisen (vgl. S. 68). Im übrigen könnte auch in Haidachers Prämissen ein Fehler enthalten sein, oder unser Nilusbrief könnte auf irgendeiner anderen, älteren Äußerung des Chrysostomus beruhen; hierzu würde passen, daß die Übereinstimmung der Briefstelle mit der von Haidacher in Parallele gestellten Chrysostomusstelle eine etwas schwächere ist, als bei den meisten sonstigen Parallelen.

b) Einfacher liegt die Sache bei Ep. III 11. Dieser Brief ist ein Begleitschreiben zu einem „*βιβλίον ὁλόκληρον περὶ κατανύξεως*". Ungefähr die ersten zwei Drittel entsprechen ziemlich genau dem Anfang des I. Buchs Ad Demetrium monachum de compunctione von Chrysostomus (ed. Montfaucon I 122. 123 BC).

Chrysostomus.	Nilus.
Ἐγώ σε ὁρῶν, ὦ μακάριε Δημήτριε, συνεχῶς ἐγκείμενον ἡμῖν, καὶ μετὰ πολλῆς σφοδρότητος τοὺς περὶ κατανύξεως ἀπαιτοῦντα λόγους, ἐμακάρισά τε ἀεὶ καὶ ἐθαύμασα τὴν ἐν σῇ ψυχῇ καθαρότητα. Οὐ γὰρ ἔστι μὴ πρότερον ἐκκαθαρθέντα καλῶς καὶ τῶν βιωτικῶν ἁπάντων ἀνώτερον γενόμενον, εἰς ταύτην τῶν λόγων τὴν ἐπιθυμίαν ἐλθεῖν. Καὶ τοῦτο ῥᾴδιον συνιδεῖν ἐκ τῶν καὶ πρὸς ὀλίγον τούτῳ κατεχομένων τῷ πόθῳ, ὅτι τοσαύτην ἀθρόως δέχονται τὴν μεταβολήν, ὡς εὐθέως πρὸς τὸν οὐρανὸν μεταστῆναι.	*Μακαρίζω σε τῆς πρὸς θεὸν φιλίας καὶ τοῦ ἔρωτος τοῦ ἀφθάρτου καὶ οὐρανίου, καθότι τοὺς περὶ κατανύξεως ψυχῆς ἀπαιτεῖς ἡμᾶς λόγους. Σημεῖον δέ ἐστιν τὸ τοιοῦτον α[illegible]τημα τῆς ἐν ψυχῇ καθαρότητος. Οὐ γάρ ἐστι δυνατὸν μὴ πρότερον ἐκκαθαρθέντα καλῶς καὶ τῶν βιωτικῶν ἁπάντων ἀνώτερον γενόμενον, εἰς ταύτην τῶν λόγων τὴν ἐπιθυμίαν ἐλθεῖν. Καὶ τοῦτο ῥᾴδιον συνιδεῖν ἐκ τῶν καὶ πρὸς ὀλίγον τούτῳ κατεχομένων τῷ ἔρωτι, οἳ τοσαύτην ἀθρόον δέχονται τὴν μεταβολήν, ὡς εὐθέως πρὸς οὐρανὸν μεταστῆναι.*

Im folgenden gehen die beiden Texte auseinander.

Was auf den ersten Augenblick befremdet, ist nicht so die literarische Entlehnung an sich, wie die Übereinstimmung der

Situation, die in den beiden Texten vorausgesetzt wird: Der Mönch Demetrius hat den Chrysostomus um *λόγοι περὶ κατανύξεως* gebeten und erhält sie von diesem; der Diakon Polychronius hat unseren Briefschreiber um *λόγοι περὶ κατανύξεως* gebeten und erhält sie von diesem. Man kann zugeben, daß dies zunächst überrascht, und doch die Gegenfrage für berechtigt halten: ist eine derartige Doppelheit der Ereignisse schlechthin unmöglich? Unser Briefschreiber ist von zahlreichen Leuten mit zahlreichen Fragen über religiöse Gegenstände angegangen worden: warum nicht auch über diesen? Bei näherer Betrachtung scheint gerade Ep. III 11 als Fiktion schwer zu begreifen, da dieser Brief nur das Begleitschreiben zu einer andern Schrift darstellt. Was Haidacher im übrigen gegen die Echtheit geltend macht, ist schon o. S. 57f. zurückgewiesen worden.

4. Zur Frage der Echtheit von IV 61 und 62.

Einer besonderen Betrachtung bedürfen noch der Brief an den Eparchen Olympiodor (IV 61) und der Brief an den Silentiar Heliodor (IV 62). Schon deshalb ist eine kurze Untersuchung dieser beiden Stücke notwendig, weil sie nicht Bestandteile der von Allatius zu seiner Ausgabe verwandten Handschriften sind. Allatius hatte seine Ausgabe schon abgeschlossen, als er durch Suaresius auf diese beiden Briefe aufmerksam gemacht wurde und sie dem IV. Buch der Briefe noch anhängte; so kommt es, daß sie den Schluß der Sammlung bilden[1]. Suaresius kannte die beiden Schreiben aus den Verhandlungen des VII. allgemeinen Konzils. IV 61 findet sich in der handschriftlichen Überlieferung auch als selbständiges Stück[2]; vielleicht ist das auch bei IV 62 der Fall. Dürfen wir diese beiden Briefe dem Verfasser der Hauptmasse der Nilusbriefe zuschreiben?

Für die Beantwortung dieser Frage ist von Wichtigkeit, daß die beiden Briefe, besonders der an Olympiodor, in den Bilderstreitigkeiten des 8. Jahrhunderts eine Rolle gespielt haben. Sie gehören zu den Texten aus altkirchlichen Schriftstellern, die in der 4. Sitzung der II. nicänischen Synode (am 1. Oktober 787) zur Verteidigung der Bilderverehrung verlesen wurden[3]. Wie die Verhandlungen der Sitzung ergeben, war der Brief an Olympiodor schon

[1]) Vgl. Suaresius, PG 79, 1361 C.
[2]) In Florenz (Bandinius I, 1764, S. 360: Plut. VIII, cod. XVII, s. 14)
[3]) J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum collectio, XIII, 1767, Sp. 31—38. Vgl. K. J. v. Hefele, Konziliengeschichte III ², 1877, S. 464—468.

früher im Streite um die Bilderverehrung als Kampfmittel verwendet worden: auf einer früheren Synode, die von der bilderfreundlichen VII. ökumenischen als *ψευδοσύλλογος* gebrandmarkt wird und in der wir vielleicht die bilderfeindliche Synode von 754 erblicken dürfen[1], hatten die Bilderfeinde diesen Brief für ihre Zwecke verwendet, indem sie ihn in einer verunechteten Form vorlasen, die den Sinn gerade in sein Gegenteil verkehrte. Erlaubte das Original, das Innere der Kirche zu beiden Seiten mit Darstellungen aus der alttestamentlichen und neutestamentlichen Geschichte zu bemalen, so setzten die Fälscher dafür ein: „zu beiden Seiten tünche die Wände weiß". Die Fälscher hatten nicht gewagt, in einer der vorhandenen Handschriften der Nilusbriefe eine Korrektur vorzunehmen, hatten sich aber auch nicht die Mühe gemacht, eine neue, an der betreffenden Stelle gefälschte Handschrift des ganzen Buchs herzustellen, sondern auf jenem Pseudosyllogos „*ἀντὶ βίβλων πιττάκια*" (Zettel) verlesen und damit die anwesenden Bischöfe getäuscht. Diese Fälschung wurde 787 zu Nicäa aufgedeckt; aus zwei verschiedenen Exemplaren der Briefsammlung wurde der Brief an Olympiodor verlesen und damit erwiesen, daß der heilige und erhabene Vater Nilus die heiligen Bilder verteidigt habe.

Ich habe im vorstehenden vorausgesetzt, daß die VII. ökumenische Synode die echte, der „Pseudosyllogos" eine verunechtete Gestalt des Briefs vertritt. Daß nicht der umgekehrte Sachverhalt anzunehmen ist, geht schon daraus hervor, daß 754 bloße *πιττάκια*, dagegen 787 vollständige Bücher verwendet wurden. Solche Bücher mit Nilusbriefen gab es selbstverständlich auch schon 754; denn auf dem Konzil von 787 wird es den beiden anwesenden Teilnehmern des Pseudosyllogos zum Vorwurf gemacht, daß sie damals nicht auf die Vorlegung von Büchern gedrungen hätten, sondern sich durch die Verlesung von Zetteln hätten betrügen lassen. Der Vorwurf war so wohl begründet, daß die von ihm Betroffenen nur die

[1]) So v. Hefele S. 466. Die Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man hinzunimmt, daß Konstantin „Kopronymus" in seiner literarischen Bekämpfung der Bilderverehrer ebenfalls den Brief des Nilus an Olympiodor mißbraucht hat, wie sich aus der Widerlegung Konstantins durch den Patriarchen Nikephoros von Konstantinopel ergibt (vgl. J. P. Pitra, Spicilegium Solesmense I, 1852, S. 476, Z. 24ff.; der hier bekämpfte *Μαμωνᾶς* ist Konstantin Kopronymus, vgl. A. Ehrhard bei Krumbacher ² S. 72). Höchstens die Tatsache, daß von den 787 anwesenden Bischöfen zwei schon jenem Pseudosyllogos beigewohnt haben (Mansi Sp. 37/38), könnte fraglich erscheinen lassen, ob mit der „falschen" Synode eine 33 Jahre früher abgehaltene gemeint sein kann. Die ganze Frage ist für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

klägliche Entschuldigung finden, ihr unvernünftiges Herz sei damals verfinstert gewesen[1].

Aus dem bisherigen ergibt sich, daß der Brief an Olympiodor und der an Heliodor im 8. Jahrhundert als Bestandteile von Sammlungen [oder einer Sammlung] von Nilusbriefen in Umlauf waren. Es bleibt weiter zu untersuchen, ob sie mit Recht oder Unrecht in diese Sammlung[en] aufgenommen worden sind.

Der Brief an Olympiodor[2] enthält nichts, was seine Herleitung vom Verfasser der übrigen Nilusbriefe unmöglich machte. Das gilt von seinem Inhalt wie von seinem Stil. Doch bietet er zu einer gründlichen stilistischen Vergleichung nicht genügend Material; der ungewöhnlich lange Satz, mit dem der Brief beginnt, reproduziert die Anfrage des Adressaten, scheidet also für eine stilistische Untersuchung überhaupt aus. Der Brief setzt bereits einen entwickelten Bilderschmuck in den Kirchen voraus: der Eparch Olympiodor will in der von ihm gestifteten Kirche bildliche Darstellungen von allerlei wilden Tieren anbringen lassen, auf der einen Seite Festland mit ausgebreiteten Jagdnetzen, mit Jägern, Hunden, flüchtigen Hasen, Gazellen und anderen Tieren, auf der andern Seite Meer, herabhängende Fischernetze, allerlei gefangene Fische usw. Auch plastischen Schmuck beabsichtigt er. Das alles fällt sicher nicht aus dem zeitlichen Rahmen heraus, in dem sich die übrigen Nilusbriefe bewegen (§ 14 3). Das gleiche gilt von der maßvollen Stellung, die der Briefschreiber selbst zur Bilderfrage einnimmt. Er erklärt die beabsichtigten Bilder für töricht und kindisch, erlaubt aber mit Rücksicht auf die des Lesens unkundigen Gemeindeglieder Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament auf beiden Seiten des „heiligen Tempels". Nur ein einziges Kreuz soll im „*ἱερατεῖον*" (im Chor) im Osten der Kirche angebracht werden; in den gewöhnlichen Häusern mit mehreren Gemächern soll jedes Zimmer ebenfalls nur ein einziges Kreuz erhalten. Auch daß die Kirche *πρὸς τιμὴν τῶν ἁγίων μαρτύρων* errichtet werden soll[3], weist gewiß nicht notwendig in eine spätere Zeit; feierte doch das Morgenland schon im 4. Jahrhundert ein „Fest aller Märtyrer"; da konnte der Gedanke nicht fernliegen, eine Kirche „den" Märtyrern zu weihen. Vielleicht aber handelt es sich einfach nur um die Lokalheiligen. Einigermaßen überraschen kann höchstens der Schluß des Briefes: *καὶ*

[1]) Mansi Sp. 37/38.

[2]) Der bei Migne abgedruckte Text ist sehr verbesserungsbedürftig; ein besserer Text findet sich in den Werken des Nikephoros von Konstantinopel, der den größten Teil des Briefes zitiert (kritische Ausgabe in J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense IV, 1858 S. 271f. 369). [3]) 577 B.

πᾶσαν τὴν ὕπαρξιν περισκέπειν καὶ κοσμεῖν καὶ ἀσφαλίζεσθαι παραινῶ καὶ παρακαλῶ[1]. Das scheint mit ungezählten Warnungen vor dem Reichtum, die wir in den Briefen finden[2], unvereinbar zu sein und auf einen andern Verfasser hinzuweisen. Doch genügt diese Beobachtung nicht, die Unechtheit des Schreibens zu begründen; ein solcher Brief enthält natürlich mancherlei Beziehungen auf individuelle Verhältnisse, die uns verborgen bleiben[3].

Der Brief an den Silentiar Heliodor (IV 62) handelt nicht unmittelbar von der Bilderfrage, sondern erwähnt nur ganz beiläufig Bilder des heiligen Platon[4]. Darum wurde dieser Brief in der erwähnten Sitzung der Synode von 787 mit verlesen; er sollte zeigen, daß der heilige Nilus die Bilder nicht bekämpft habe. Der eigentliche Gegenstand des Briefs ist ein Wunder, das der heilige Platon, der in Ankyra in Galatien verehrt wurde, vollbracht haben soll. Der Brief wird uns bei der Untersuchung der Herkunft der „Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai" noch beschäftigen (§ 20 und 21). An dieser Stelle unserer Untersuchung ist nur zu bemerken, daß das Schreiben sowenig wie IV 61 aus dem Rahmen der Nilusbriefe herausfällt. Für sprachliche Untersuchungen ist auch IV 62 zu kurz; doch mag bemerkt werden, daß der Gebrauch der Konjunktionen sich durchaus zu dem fügt, was wir oben festgestellt haben[5]. Der Verehrung für den Märtyrer Platon gibt auch Ep. II 178 Ausdruck; von irgendeinem andern Märtyrer ist in der ganzen Briefsammlung nicht die Rede. Das Wunder, das IV 62 von Platon berichtet wird, ist für unsere Auffassung grotesk genug: er fliegt mit seinem Schutzbefohlenen zu Pferde blitzschnell durch die Luft. Aber daß der Briefschreiber einem Heiligen zutraute, was er von den Dämonen glaubte, ist nicht zu bezweifeln[6].

So besteht kein zwingender Grund, die beiden Briefe IV 61. 62 als unecht auszuscheiden. Natürlich ist mit dem Vorstehenden nur gezeigt, daß sie echt sein können, nicht bewiesen, daß sie echt sein müssen. Diesen Beweis können wir, wie die Dinge liegen, für kein einziges Stück der Briefsammlung erbringen.

5. Ergebnis.

Fassen wir das Ergebnis unserer Sichtung der Briefsammlung zusammen, so sind als Dubletten oder als unecht aus der allatianischen Rezension auszuscheiden:

[1]) 580 A. [2]) Z. B. II 147. [3]) Positive Würdigung des Reichtums in einem besonderen Fall auch II 274. [4]) 580 D.

[5]) Vgl. o. S. 72. Es begegnet δέ fünf-, καί zwei-, γάρ, οὖν, καὶ δή je einmal.

[6]) Vgl. I 308, dazu u. S. 107, Anm. 7.

II 140 die Schlußworte.
III 33. 64. 65. 113. 114. 160. 170. 248. 249. 320. 322.
IV 1. 7.
Zweifelhaft sind: III 242. 328. 332. IV 61. 62.

§ 14. Der Verfasser und sein Leserkreis.

1. Äußere Lebensumstände und Persönlichkeit des Verfassers.

In einer Hinsicht tragen die Briefe einen unpersönlichen Charakter: sie erzählen niemals mit ausdrücklichen Worten vom Verfasser selbst, von seinen Schicksalen und Lebensumständen. Ich möchte das nicht bloß damit erklären, daß wir es in sehr vielen Fällen nur mit Briefexzerpten zu tun haben; besäßen wir die Briefe im vollständigen Umfang der Originale, so würden wir vielleicht auch nicht viel mehr über die Außendinge des Lebens unseres Verfassers erfahren als jetzt. Mit seinen Interessen mehr der himmlischen als der irdischen Welt zugewendet, erlebte er an äußeren Vorfällen wenig, was sich erzählen ließ. Diese Kargheit in den Mitteilungen rein persönlicher Art entsprach auch dem Charakter dieser Korrespondenz. Sie ist eine geistliche im engsten Sinn; entweder ist sie geradezu schriftliche Seelsorge, oder sie gibt auf theologische Fragen Auskunft. So sind wir auf Rückschlüsse angewiesen, wenn wir die äußeren Lebensumstände des Verfassers ermitteln wollen.

Zunächst ist klar, daß wir einen Mönch vor uns haben. Das ergibt sich aus dem Ideenkreise, in dem sich der Verfasser bewegt, überdies aus II 57, wo er einem Archimandriten gegenüber des Mönchsstandes als *τῆς ἡμετέρας τάξεως* Erwähnung tut. Und zwar lebt er in einem Kloster[1], höchstwahrscheinlich als Klostervorsteher[2]. Jedenfalls unterweist er jüngere Mönche[3]. Eine klerikale Weihe besaß er nicht, wenigstens nicht zur Zeit der Abfassung von

[1]) III 58: *ἐὰν ἡσυχάζωμεν . . . ἐν τῷ μοναστηρίῳ.*

[2]) Wenn er II 67 an den Mönch Eleutherius schreibt: *οὐκ ἀποδέχομαί σε πρὶν ἐκκόψαι τὰ πάθη*, so spricht hier augenscheinlich der Vorsteher eines Klosters, in das Eleutherius aufgenommen werden möchte. — II 160, die Antwort an einen Bischof, der den Verfasser gefragt hatte, welche Lebensweise der Mönche im Kloster er für die beste halte, ist ebenfalls bei der Annahme, daß der Verfasser Abt ist, am besten verständlich; offenbar berichtet der Verfasser von den Einrichtungen, die er in seinem eigenen Kloster getroffen hat. Auch II 62 mag hier angeführt sein, eine Aufforderung an den Mönch Athanasius, schnell in das Kloster, aus dem er entwichen ist, zurückzukehren. [3]) I 18: *ἅπερ καὶ διαλεγόμεθα τοῖς μαθητευομένοις.* Eine kleine *διδασκαλία πρὸς νεωτέρους μοναχούς* steht Ep. III 303.

II 261[1]. Er muß sich schon gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts eines über den nächsten Kreis hinausreichenden Ansehens erfreut haben; sonst hätte nicht der Gotenführer Gainas oder die hinter diesem stehende Gruppe arianischer Theologen[2] gerade mit ihm ein dogmatisches Geplänkel eröffnet[3]. Innerhalb der katholischen Kirche erfreute er sich als Gottesmann und Seelenhirt großer Autorität. Männer und Frauen aller Schichten, jung und alt, Weltmenschen, Mönche und Geistliche, auch Bischöfe[4], beugten sich seinem Wort. Selbst der kaiserliche Hof nahm an dieser Verehrung des Mannes teil. Als nach dem Sturze des Johannes Chrysostomus Konstantinopel von „häufigem Erdbeben und von himmlischem Feuer" heimgesucht wurde, forderte der Kaiser Arkadius unsern Verfasser auf, für die Stadt zu beten[5].

War vorhin davon die Rede, daß die Briefsammlung in gewisser Hinsicht einen unpersönlichen Charakter trage, so kann man ihr doch in anderer Beziehung ein persönliches Gepräge nicht absprechen: aus diesen Briefen leuchtet eine scharf ausgeprägte Individualität hervor. Indem der Verfasser seinen Lesern aus dem reichen Schatz seiner religiösen Erfahrungen mitteilt, was er ihnen mitzuteilen für heilsam hält, ermöglicht er uns einen Einblick in sein Innenleben[6]. Auch seine Persönlichkeit im engern Sinne, seine Charaktereigentümlichkeiten, können wir wenigstens in einem gewissen Umfange erkennen. Sympathisch berührt sein mutiges Eintreten für Chrysostomus gegenüber dem Kaiser[7], das schwerlich ganz ungefährlich war[8], ferner sein Eintreten für die Mönche gegenüber ihren Bedrückern[9], für die Armen gegenüber den Reichen[10], für die Sklaven gegenüber ihren Herren[11]. Er verwendet sich ge-

---

[1]) II 261, an einen Laien, den Dux Eusebius: *Μὴ οὖν ἀποδοκίμαζε τοὺς ἱερεῖς, διότι οὐχὶ πάντες καθαροὶ τυγχάνουσιν . . . ἀλλ' ἄνθρωποι ὁμοιοπαθεῖς ἡμῖν καὶ ἐξ αἵματος συγκείμενοι, δέχονται τὸ τῆς προεδρίας ἀξίωμα.*

[2]) Vgl. I 79. [3]) S. u. S. 89, Anm. 1. [4]) S. u. S. 90.

[5]) II 265; der Verfasser versagte sich dieser Bitte.

[6]) Vgl. § 15 meiner Darstellung.

[7]) II 265 lehnt er die Bitte des Kaisers um ein Gebet für Konstantinopel ab und spricht von der *ὑπερβολῇ τῶν ἐν τοῖς παροῦσι χρόνοις παρανόμως κατὰ τὸ Βυζάντιον πεπραγμένων*, und III 279 ruft er dem Kaiser zu: *τῆς τοίνυν ἀλωβήτου καὶ ἀκραιφνοῦς διδασκαλίας τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν στερήσας, μὴ ἀναλγήτως διάκεισο.*

[8]) Vgl. das Schicksal des Palladius, der wegen seiner Parteinahme für den Gestürzten ins Exil geschickt wurde (RE [3] XIV, 1904, S. 610 40).

[9]) I 279. [10]) I 138.

[11]) II 252. III 62. Auch II 19, wenn man hier mit Cotelier (Bd. II, 556) statt des sinnlosen *τοὺς Ἰουδαίους* vielmehr *τοὺς ἰδίους* liest.

legentlich für Exkommunizierte[1], ist überhaupt für Milde im Bußverfahren[2]. Der vorherrschende Ton ist freilich ein ganz anderer. Offenbar lebhaften Temperamentes, vertritt unser Verfasser die Forderungen des asketischen Christentums mit äußerster Schärfe, nicht selten mit Fanatismus. Seine Worte werden heftig und polternd, wenn er z. B. auf die, die nicht fromm sind, zu sprechen kommt; diese erscheinen ihm als „dumm", „gottlos", „ekelhaft"; „wir werden", so schreibt er, „über sie [im Jenseits] noch mehr lachen und sie verurteilen und über ihr Verderben trauern und wehklagen"[3]. Nicht bloß Judas sei ein Verräter, sondern auch die Christen, welche die göttlichen Gebote nicht erfüllen, seien als Verräter anzusehen[4]. Derartige grobe Schimpfereien sind nicht ganz selten; bisweilen wird er so massiv[5], daß man erstaunt ist, in andern Briefen doch wieder unverkennbares Feingefühl zu entdecken[6]. Greift er als strenger Mahner gegenüber den Sünden und Schwächen seiner Leser zu schweren Worten, so ist die Schroffheit gewiß auch durch den Ernst seiner Lebensauffassung bedingt, was für die Beurteilung ins Gewicht fällt. Jedenfalls war er sich des gewaltigen Ernstes seiner Aufgabe und der Verpflichtung, mit seinem Pfunde zu wuchern[7], nicht weniger bewußt, als des hohen Wertes seines Berufs[8] und der Autorität, die er beanspruchen durfte[9]. Ganz selten kommt einmal etwas wie Humor in seinen Briefen zum Vorschein[10], eher noch kräftige Ironie[11]. Wer ihm sympathisch war und es mit ihm hielt, empfing überschwengliches Lob[12], das nicht

---

[1]) II 190. [2]) III 243. [3]) II 21. Vgl. II 36.

[4]) II 100. [5]) Das Gröbste steht wohl IV 26.

[6]) II 88; vgl. S. 84, Anm. 2. [7]) II 30.

[8]) II 310, teilweise im Anschluß an Chrysostomus; doch ist nicht nur der Eingang, sondern auch das ganze letzte Stück von Sp. 352 C, Z. 6 ὁμοίως ab selbständig. [9]) Von seinem Selbstgefühl zeugt fast jede Seite der Briefe.

[10]) III 241 hält er einem ehrgeizigen Mönch, der das Amt des κανονάρχης nach der festgesetzten Zeit nicht niederlegen will, entgegen, daß doch selbst die Kraniche nur dreißig Tage an der Spitze des Zuges fliegen und dann die Führung dem nächsten Vogel überlassen.

[11]) II 96 an einen Inklusen: „Die arme Zelle, mag sie auch ohne Gefühl und ohne Seele sein, seufzt bald über die Unfreundlichkeit und Bitterkeit des in ihr wie in einem Käfig eingesperrten wilden Tieres, vielmehr eines Mönchs, der noch wilder ist als die wilden Tiere. Sage mir, ich bitte dich, was hast du für einen Gewinn davon, daß du dich in deinem Häuschen eingeschlossen hast?" usw. In der Fortsetzung mischt sich die Ironie mit furchtbarem Ernst.

[12]) II 118, an die Jungfrau Anastasia: „Ich preise dich, die du durch dein Leben mehr glänzest als der Mond und über die Maßen demütig bist. Denn es dürfte eines der größten Wunder sein, eine Seele in einem irdischen

selten in gröbste Schmeichelei ausartet[1]. Auf diesen Ton scheint der Verkehr der großen Asketen untereinander abgestimmt gewesen zu sein; daß es daneben auch an Sticheleien nicht fehlte, kommt gelegentlich zum Vorschein[2].

Über seine Herkunft verlautet nichts Bestimmtes. Für die edleren Beweggründe, die den geborenen Heiden an der von seinen Vätern ererbten Religion festhalten ließen, zeigt er so wenig Verständnis[3], und was er sonst über das Heidentum sagt, erklingt in so schrillen Tönen[4], daß man annehmen möchte, er sei in einer christlichen Familie geboren gewesen; freilich konnte auch der religiöse Eifer des Konvertiten jedes Verständnis für die eigene Vergangenheit ersticken[5]. Ebensowenig läßt sich etwas Sicheres darüber sagen, aus welcher sozialen Schicht er hervorgegangen ist. Er spricht einmal davon, daß „viele Vornehme das Ansehen in der Welt verachten und freiwillig oder um irgendwelcher Verhältnisse willen unfreiwillig zu den demütigen Mönchen fliehen“[6],

Körper zu sehen, die wie die unkörperlichen Engel lebt. . . . Aber bitte für mich, unbefleckte Braut des Königs Christus, die du in langer Zeit durch unermüdliche Anstrengungen, Mäßigung deines Charakters, durch Wachen, durch sanft herabfließende Tränen und tausenderlei andere gute Handlungen unaussprechliche Freiheit zu reden erlangt hast bei dem unsichtbaren, unbefleckten und heiligen Bräutigam.“ Vgl. auch II 41. III 7.

[1]) I 291 preist er den Bischof Aelianus, dessen Klerus Ausgezeichnetes leistete, als einen Aaron. Geradezu Lobhudelei ist es, was er II 87 einem Archimandriten schreibt: „Wie solltest du, der du die lichtlose Nacht des menschlichen Lebens durch die Strahlen deiner zehntausende von guten Taten erhellst, nicht aufgenommen werden in die Listen der himmlischen Engel?“ usw.

[2]) II 88, an einen Archimandriten: „Ich lobe die Rosen deiner gottliebenden Reden, wenn du auch die kleinen Dornen der wohlangebrachten Vorwürfe beigefügt hast, indem du, wie man wohl sagen könnte, unsere unauslöschliche und beständige Liebe gegen deine heilige und immerleuchtende Seele ein wenig reizest und stichelst.“ Hier ist ausgedrückt, daß er die Stichelei gefühlt hat, aber nicht nachtragen will. Man darf darin erkennen, daß er sich in seiner einmal gefaßten Verehrung durch unangenehme Erfahrungen nicht erschüttern ließ.

[3]) II 32 schreibt er an den Domestikus Menander, der an dem ererbten Hellenismus festhalten will und Abfall für schimpflich hält (lies Z. 2 *εἶναι* statt *οἶμαι*): „Wie nun, wenn dein Vater ein Räuberhauptmann, ein Trunkenbold, ein Ehebrecher, ein Wucherer, ein Wagehals oder ein Gräberdieb gewesen wäre, willst du da nicht einer vernünftigen Erwägung folgen und besser werden als die Schlechtigkeit des ungerechten und frevelhaften Vaters?“

[4]) Vgl. z. B. I 6. Vgl. u. S. 85, Anm. 10.

[5]) Doch ergibt sich aus dem, was u. S. 85 über seine Beziehungen zur griechischen Bildung gesagt wird, wohl eher christliche Herkunft.

[6]) I 1.

und er warnt vor dem Streben nach der Stellung eines Eparchen[1]: es ist nicht ausgeschlossen, daß hier persönliche Erlebnisse durchklingen[2]: aber zu beweisen ist es nicht. Auch seine Beziehungen zum kaiserlichen Hofe und zu einer sehr großen Zahl von byzantinischen Staatsbeamten[3] sind nicht ohne weiteres ein Beweis, daß er selbst, bevor er Mönch wurde, diesen Kreisen angehört hatte, wenn auch diese Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen ist. Ausgeschlossen ist freilich, daß unser Verfasser, sofern wir in ihm Nilus sehen dürfen[4], Eparch von Konstantinopel gewesen ist[5]. Vielleicht war er, wie der anderthalb Jahrhunderte später lebende Kirchenhistoriker Evagrius Scholastikus, Ehrenpräfekt (*ἀπὸ ἐπάρχων*)[6]. Daß er zu den literarisch Gebildeten gehörte, ergibt sich nicht nur aus der Existenz der Briefe, sondern auch aus dem unverkennbaren stilistischen Bedürfnis, das wir oben[7] feststellten. Doch scheint seine Bildung den Durchschnittsrahmen nicht überschritten zu haben. Aus der Bekanntschaft mit den vier griechischen Kardinaltugenden etwa[8] oder aus einem vereinzelten polemischen Ausfall gegen die aristotelische Bestreitung der individuellen Unsterblichkeit[9] würden wir auch dann noch nicht auf ein wirkliches Studium der antiken Philosophie schließen dürfen, wenn der Verdacht direkter literarischer Entlehnung bei keinem einzigen Briefe bestände. Der Ton seiner Polemik gegen die Weisheit der Griechen und ihre Rhetorik[10] scheint intime Bekanntschaft mit diesen Größen eher auszuschließen. Auf keinen Fall ist er in seinem Verhältnis zum Hellenismus etwa mit den großen Kappadokiern auf eine Linie zu stellen. Er gehört nicht zu jenen Denkern, die sich um eine Verschmelzung von Christentum und Hellenismus bemüht haben; soweit seine Briefe Begriffe und Anschauungsweisen enthalten, die aus dem Griechentum stammen, sind diese ihm von Christen und schon in ihrer Verbindung mit Christlichem überliefert worden. Es scheint, daß er zwar über eine große Belesenheit in der kirchlichen Literatur verfügte, aus der er fleißig Lesefrüchte sammelte[11],

---

[1]) I 161: *ἂν βούλει ἄρχειν τῆς ἐπαρχίας, κτλ.* I 319: *τῆς λεγομένης, οὐ μὴν οὔσης ἀνεφίκτου καὶ ὑπερφυοῦς καθέδρας τῶν ἐπάρχων ἐπιθυμεῖν σε μανθάνω.*

[2]) Vielleicht beruht auf dieser Auffassung die Annahme, Nilus sei Eparch von Konstantinopel gewesen (o. S. 20f.).

[3]) Vgl. die Erörterung über die Adressaten u. S. 96.

[4]) S. u. § 16. [5]) Ausgeschlossen durch die Eparchenliste, o. S. 20f.

[6]) Dieser Titel war um 400 vorhanden, wie unsere Briefsammlung selbst zeigt, s. II 178. III 199. [7]) S. 56[6]. [8]) I 76. 223. [9]) I 192.

[10]) Vgl. z. B. II 49. 73. 145. 264. 291. 321. III 16. 52.

[11]) II 208 empfiehlt er die Sammlung von Lesefrüchten. Von hier fällt

aber nicht über eine tiefere weltliche Bildung[1]. Wenn er III 43 den ihm besonders nahestehenden[2] Proteuon Domninus den Jüngeren ermahnt, trotz seiner hohen Bildung, seiner *τῶν ἐγκυκλίων παίδευσις* und *τῶν φιλοσοφουμένων ἐκμάθησις*, sich nicht zu schämen, die oft ungebildeten Mönche zu befragen[3], so ist die feine Spitze gegen die Bildung aus diesen Worten leicht herauszufühlen.

Daß auf seine Frömmigkeit und seine Theologie wohl kein anderer in ähnlichem Maße eingewirkt hat wie Johannes Chrysostomus, ergibt sich schon aus der großen Zahl der Chrysostomuszitate und seinem mutigen Eintreten für den Verfolgten. Er war von der hingebendsten Verehrung für ihn erfüllt[4]. „Es gibt auch jetzt Flüsse", schreibt er II 183, „die das ganze Jahr fließen, voll von göttlichen Fluten .... ich rede von dem gottliebenden und wahrhaft seligen Philemon und von Nikephoros und von ihrer Umgebung, die in Wahrheit die allerhöchste *ἀπάθεια* und *γνῶσις* erlangt haben .... aber ein noch größerer als die erwähnten bewunderungswürdigen Männer ist der Welt von Gott geschenkt worden, ein Gold mit sich führender Fluß[5], Johannes der Bischof von Konstantinopel, in dessen Lob sich die Zungen vieler Weisen teilen." Gern wüßten wir, ob er mit dem Gefeierten in persönliche Berührung gekommen ist. Man möchte es nach allem vermuten; besonders I 184 klingt wie aus persönlichem Erleben heraus geschrieben: „Was meinst du wohl, wie viele sich glücklich preisen, daß sie gewürdigt worden sind, die Reden des göttlichen Johannes, des Bischofs von Konstantinopel, zu hören? Da auch du selbst ein glühender Verehrer derselben bist, wirst du vielfach glücklich gepriesen werden". Aber einen wirklichen Beweis für die persönliche Berührung des Briefschreibers mit Johannes können wir mit dieser Stelle nicht führen. Auch der interessante Brief II 294 hilft uns in dieser Frage nicht weiter. Der Verfasser berichtet hier nämlich

---

ein Licht auf die in der Briefsammlung sich findenden Entlehnungen aus andern Schriftstellern.

[1]) Degenhart S. 81 will [auf Grund einer Stelle der Schrift an Agathius, die wir nach der von mir befolgten Methode hier aber vorläufig beiseite lassen müssen, vgl. § 22, 1, und] auf Grund des Schreibens IV 44 vermuten, „daß Nilus auch bemerkenswerte Kenntnisse auf medizinischem Gebiet besessen habe". Aber weiß nur ein Arzt, daß es ein Nervensystem, Knochenbau, Haarwuchs usw. gibt? [2]) Vgl. S. 409 A. 413 C. [3]) Sp. 413 A.

[4]) Vgl. I 309 *τοῦ θεοφόρου ἀνδρός*. II 265 *τοῦ στύλου τῆς ἐκκλησίας, τοῦ φωτὸς τῆς ἀληθείας, τῆς σάλπιγγος τοῦ Χριστοῦ*. II 294 *παντὸς τοῦ κόσμου φωστήρ*, ähnlich III 279.

[5]) *ποταμὸς χρυσορρόας*: es ist interessant, wie hier der spätere Beiname „Chrysostomus" bereits anklingt.

von einer Vision, die Johannes häufig gehabt habe und von der er selbst τοῖς γνησίοις τῶν πνευματικῶν φίλων κατ' ἰδίαν erzählt habe. Der Brief ergibt auf alle Fälle Beziehungen der Verfassers zum Kreise des Chrysostomus, läßt aber wiederum nicht deutlich erkennen, wie eng diese Beziehungen waren[1].

2. Ort der Abfassung der Briefe.

Irgendeine bestimmte Angabe des Aufenthaltsortes des Briefschreibers findet sich nirgends. Wir können zunächst nur sagen, daß er in irgendeiner Provinz der Osthälfte des römischen Reichs zu suchen ist; das folgt aus der Anwendung der griechischen Sprache, den Beziehungen zu Chrysostomus wie zum Kaiser Arkadius.

Doch es gibt Beobachtungen, die uns über dieses sehr unbestimmte Resultat hinausführen. Der Brief I 232 ist überschrieben: μοναχοῖς ἐν τῇ Κιλικίᾳ διάγουσιν. Sein Inhalt ergibt, daß ein Presbyter namens Marinus den Verfasser aufgesucht und ihm von den kilikischen Mönchen erzählt hat, an die der Verfasser diesen Brief richtet, eine freundliche, in ziemlich allgemeinen Wendungen gehaltene Begrüßung. Sie läßt erkennen, daß der Verfasser diese Mönche nicht von Angesicht zu Angesicht kennt. Man möchte auf Grund dieses Briefes vermuten, daß er selbst nicht in Kilikien lebte.

---

[1]) Daraus, daß in diesem Briefe dem Chrysostomus eine Vision zugeschrieben wird, die dieser selbst (περὶ ἱερωσύνης VI 5) von einem frommen Greise berichtet, folgt an sich natürlich auch nicht mit Bestimmtheit, daß unser Verfasser nur in entfernteren Beziehungen zum Kreise des Chrysostomus gestanden hat; denn selbstverständlich konnte diese Übertragung der Vision auf Chrysostomus selbst schon in dessen nächster Umgebung sich vollziehen, wie schon Steitz (Jahrb. für deutsche Theol. XII S. 248) richtig gesehen hat. Ist der Verfasser der Briefe wirklich Nilus, was ich annehme (u. § 16), so zeigt freilich das Nichtvorkommen seines Namens unter den Adressaten der Chrysostomusbriefe, daß er nicht den unmittelbaren persönlichen Freunden des Metropoliten zuzurechnen ist. Man wird also nicht mit Steitz sagen dürfen, daß „Nilus dem Chrysostomus persönlich sehr nahe gestanden" habe. Ebenso ist Degenhart (S. 82f.) viel zu rasch bei der Hand, persönliche Beziehungen zwischen Chrysostomus und unserm Asketen zu vermuten. Er konstruiert sogar, daß Nilus möglicherweise schon vor 386 Johannes in Antiochia aufgesucht „und vielleicht doch bei ihm Unterricht genommen" habe. Das ist reine Phantasie. Das Stärkste, was Degenhart in diesem Zusammenhang leistet, ist, daß er in den Worten „ἐπέσχε δέ με ὁ ἅγιος ἱερεύς" (de mal. cog., PG 79, 1232 B) eine Beziehung auf Chrysostomus vermutet. Aber die Schrift „de malignis cogitationibus" ist, zum mindesten in ihren Schlußkapiteln, nicht von Nilus (s. § 22, 2), sondern von einem obskuren Mönch, den sein Beichtvater, der ἅγιος ἱερεύς, von der Niederschrift gefährlicher Themen abhielt. Gewiß war dieser ἱερεύς nicht Chrysostomus.

Noch bestimmter auszuschließen ist auch das eigentliche Griechenland. Dies folgt aus Ep. II 56, wo vorausgesetzt ist, daß die Echinaden, die im jonischen Meer südwestlich von Aetolien gelegenen Inseln, sehr weit entfernt sind: *μόλις ποτὲ μιμήσασθαι κατεδέξω τὸν ἄνδρα τὸν ἀρχαῖον, μετὰ* [*τὸ*] *τῶν Ἐχινάδων ἐπιτυχεῖν παυσάμενον τῆς ἅλης*. Die Stelle — sie ist der Anfang des Briefes — ist nicht in jeder Beziehung klar; es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wer mit den Worten *τὸν ἄνδρα τὸν ἀρχαῖον* gemeint ist[1]; man kann auch fragen, ob statt *παυσάμενον* nicht vielmehr *παυσάμενος* zu lesen ist: in jedem Falle aber dürfte der Verfasser nicht in der Nähe dieser Inseln, sondern ziemlich weit von ihnen entfernt anzunehmen sein.

Auszuschließen ist ferner m. E. der Sinai, auf den kritiklose Verwertung der oben in § 6 und 7 besprochenen Nachrichten aus dem Synaxar von Konstantinopel und aus Nikephoros Kallistos führen könnte. Daß der Sinai, abgesehen von einer Anspielung auf das Alte Testament[2], in den Briefen nicht vorkommt, ist allein natürlich noch kein Beweis, daß die Briefe nicht am Sinai geschrieben sein könnten; auch unser Nachweis[3], daß die Überlieferung über den Aufenthalt des Nilus am Sinai auf einer einzigen Säule zu ruhen scheint, der Narratio, die m. E. kein Werk des Verfassers der Briefe ist[4], ist streng genommen noch kein Beweis, daß die Briefe nicht doch am Sinai geschrieben sein könnten. Auch die Erwägung, daß eine so umfangreiche, an so viele Adressaten gerichtete Korrespondenz kaum oder nur sehr schwierig vom Sinai aus zu führen gewesen wäre, soll hier als eine bloße petitio principii beiseite gelassen werden. Wer eine bisher unangefochtene Überlieferung wie die vom Sinaiaufenthalt des Verfassers der Nilusbriefe leugnet, dem fällt die Last zu, zu beweisen, daß die Abfassung am Sinai geradezu ausgeschlossen ist. Dafür sprechen aber folgende Beobachtungen:

1. Aus Ep. II 265, einem an den Kaiser Arkadius gerichteten Schreiben, ergibt sich, daß der Kaiser unsern Briefschreiber gebeten hat, für das vom Erdbeben arg heimgesuchte Konstantinopel zu beten. Die Bitte ist nur verständlich, wenn der Angeredete nicht allzufern von Konstantinopel weilte. War er am Sinai, so bedurfte es, um ihn zu seiner Fürbitte für das bedrängte Konstantinopel zu bewegen, einer Seereise von der Kaiserstadt nach Alexandria (oder

---

[1]) Irgendeine mit den Echinaden verknüpfte mythologische oder sagenhafte Gestalt, die uns bekannt ist, kann nicht gemeint sein; vgl. den Artikel 'Echinaden' bei Pauly-Wissowa, RE V, 1920. [2]) Ep. I 113.

[3]) S. o. S. 30. [4]) S. u. Kap. III.

einem anderen ägyptischen Hafenplatz) und dann noch eines Landweges, der etwa so weit ist wie von Leipzig bis Danzig. Macht man sich dies klar, so wird man die Bitte des Arkadius an einen Einsiedler am Sinai sehr unwahrscheinlich finden.

2. Vielleicht noch beweiskräftiger sind die Verhandlungen zwischen unserm Verfasser und Gainas. Nicht weniger als acht Schreiben der Sammlung sind an Gainas gerichtet[1], die sämtlich christologische Fragen unter scharfer Bekämpfung des Arianismus behandeln. Wenn sich Gainas, wohl unter dem Einflusse seiner arianischen Theologen[2], zu einer literarischen Auseinandersetzung mit dem Verfasser unserer Briefe herbeiließ, so ist das nur verständlich, wenn der Briefschreiber im Gesichtskreis des Gainas lebte und rascher als durch eine wochenlange Reise über Land und Meer zu erreichen war.

3. Ep. I 234 findet sich ein Schreiben, das an einen gewissen Karpion, einen Anhänger der valentinianischen Gnosis, gerichtet ist. Es beginnt mit den Worten: *ἀπηρυθριασμένως τολμήσαντός σου πρὸ δευτέρας ἡμέρας ὁμιλεῖν ἐν τόπῳ δημοσίῳ καὶ λέγοντος κτλ.* Die Stelle zeigt, daß dieser Valentinianer, den wir schon sowieso nicht auf der Sinaihalbinsel werden suchen wollen, in einem Gemeinwesen (vermutlich einer Stadt) mit kultivierter Bevölkerung lebte, der er seine valentinianischen Gedankengänge zumuten konnte. Das paßt sicher nicht auf die Sinaihalbinsel. Die Stelle zeigt weiter, daß der Briefschreiber bereits zwei Tage später am Schreibtisch sitzt und den Valentinianer widerlegt. Mithin kann Ep. I 234 nicht auf der Sinaihalbinsel geschrieben sein. Schon Schiwietz[3] hat dies richtig bemerkt, ohne freilich die notwendigen Konsequenzen aus dieser Erkenntnis zu ziehen[4].

4. Schließlich ist Ep. II 155 vielleicht nicht ganz ohne Ge-

---

[1]) I 70. 79. 114—116. 205. 206. 286. Über I 286 vgl. S. 75f.

[2]) Vgl. I 79: *οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ κινούμενος, ἀλλ' ὑφ' ἑτέρων ἀναγκαζόμενος γεγράφηκάς μοι κτλ.*

[3]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum II, 1913, S. 56, Anm. 1.

[4]) Schiwietz setzt die Identität des Verfassers der Narratio ('Verzeichnis' Nr. 2) und des Verfassers der Briefsammlung ohne jedes kritische Bedenken als selbstverständlich voraus und denkt den Asketen Nilus am Sinai lebend. Er hätte bemerken müssen, daß er damit, daß er Ep. I 234 vor der Übersiedelung nach dem Sinai geschrieben sein läßt, in Widerspruch tritt zu Narr. II; denn der Verfasser von Ep. I 234 ist Mönch (vgl. Sp. 169 A: *τὶς τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ἠρώτησέ σε*); aus Narr. II aber ergibt sich, daß der Erzähler nach der Auflösung seiner Ehe sofort zum Sinai gegangen ist (vgl. besonders die Worte Sp. 601 B: „*εἶλκε δέ μέ τις ἐπιθυμία πολλὴ τῶν ἐν οἷς νῦν πεπόρθημαι τόπων*").

wicht, ein Schreiben, das Ῥωμανῷ ἐπισκόπῳ überschrieben ist und auf die Frage antwortet, wie der Verfasser sich zu den Novatianern stelle. Der Brief zeigt ebenfalls, daß sein Verfasser nicht ein Einsiedler am Sinai ist; denn ein solcher kam mit Novatianern kaum in Berührung, wäre also schwerlich nach seiner Stellung zu ihnen befragt worden. Auch dieser Text weist eher in ein Kulturland, als in die Einöde; wo der Bischof Romanus wohnte, vermögen wir nicht zu sagen (s. u.).

Wir haben bisher festgestellt, daß unser Briefschreiber nicht am Sinai, nicht in Griechenland und vermutlich auch nicht in Kilikien zu suchen ist. Aber läßt sich nichts Positives über seinen Aufenthalt ermitteln? Man könnte meinen, daß die Namen der 27 Bischöfe, die unter den Briefempfängern begegnen[1], uns weiterhelfen. Enthielten die Adressen außer dem Namen auch noch den Wohnort des Empfängers, so wären wir aller Ungewißheit enthoben. Aber kann man nicht mit Hilfe der von Gams zusammengestellten Bischofslisten[2] nachweisen, wo diese 27 oder wenigstens einige von ihnen zu suchen sind? Wäre dieser Nachweis zu erbringen, so hätten wir vielleicht einen Anhalt, in welcher Gegend ungefähr wir den Briefschreiber vermuten dürfen. Leider ist dieser Weg ungangbar. Erstens lassen sich die meisten Bischofslisten für jene Zeit nur sehr lückenhaft rekonstruieren; es macht sich sehr störend bemerkbar, daß in dem halben Jahrhundert zwischen 381 und 431 keine große orientalische Synode versammelt gewesen ist, deren Unterschriften uns die Kenntnis zahlreicher Namen vermittelten, die nun verschollen sind. Zweitens finden sich unter jenen 27 Namen neben einigen selteneren wie Bebianus[3] oder Philochristus[4] auch nicht wenige häufig vorkommende, wie Johannes[5], Epiphanius[6], Paulus[7], die jedes Suchen nach dem Bischofssitz ihrer Träger von vornherein als aussichtslos erscheinen lassen. Auf keinen Fall kämen wir mit dieser Methode über bloße Vermutungen hinaus[8].

---

[1]) I 98. 203. 246. 291. II 24. 155. 160. 176. 190. 227. 256. 285. 294. 315. III 120. 126. 179. 187. 217. 251. 278. 283. 284. IV 13. 37. 56.

[2]) P. B. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, 1873.

[3]) II 256. [4]) III 278. [5]) III 187. [6]) IV 56. [7]) III 217.

[8]) So könnte z. B. Cyrinus (I 203) der 403 nachweisbare Bischof von Chalcedon sein (vgl. DChrBiogr I 774) oder Silvanus (I 98) der 431 bezeugte Bischof von Ceretapa in Phrygia Pacatiana (vgl. Gams S. 446); aber ein wirklicher Beweis für irgendeine Identifizierung wäre natürlich nur zu erbringen, wenn wir lückenlose Bischofslisten aller damaliger orientalischer Bistümer besäßen.

Dagegen können uns die beiden Briefe II 178 und IV 62 wenigstens zu einer genaueren geographischen Angabe verhelfen. Ep. IV 62 (Sp. 580 B) berichtet nämlich eine Legende, deren Held der heilige Platon ist. Dieser ist eine wohlbekannte Größe; er wurde in Ankyra in Galatien als einer der Märtyrer der maximianischen Verfolgung verehrt[1]. Folglich[2] ist die Stadt, die der Verfasser des Briefs als seine Vaterstadt bezeichnet[3], Ankyra in Galatien. Schon Tillemont[4] hat dies richtig erkannt und gegen die Behauptung des Nikephoros Kallistos, Nilus sei in Konstantinopel geboren, geltend gemacht[5]. Nun haben wir freilich o. S. 80 die Echtheit von IV 62 nicht mit Bestimmtheit zu behaupten gewagt. Außer IV 62 steht uns aber noch Ep. II 178 zur Verfügung, um Beziehungen des Verfassers zu Ankyra wenigstens wahrscheinlich zu machen. Dies Schreiben ist *Ταυριανῷ ἀπὸ ἐπάρχων* adressiert und enthält einen äußerst heftigen Tadel dieses heidnischen Beamten; er hat Leute, die im Heiligtum des Märtyrers Platon Zuflucht gesucht hatten, mit roher Gewalt von dort weggeschleppt und ins öffentliche Gefängnis geworfen[6]. Taurianos wird von dem Verfasser ein eifriger Verehrer des Kronos gescholten[7]; die heidnische Überzeugung dieses Mannes, der ein römischer Beamter war, paßt zu dem chronologischen Rahmen, den wir für die Abfassung der echten Bestandteile der Nilusbriefe feststellen können. Mithin ist II 178 höchst wahrscheinlich echt.

Übrigens lassen sich, was ich hier vorwegnehmend bemerken darf, auch in einigen anderen dem Nilus zugeschriebenen Schriften

---

[1]) Über die Passio Platonis vgl. Bibliotheca hagiographica graeca, ed. socii Bollandiani, [2] 1909, S. 216f.

[2]) Dieses „folglich" ist schwerlich anzufechten, da es nach allem, was wir über die Heiligenverehrung der Alten Kirche wissen, ganz unwahrscheinlich ist, daß die Verehrung eines Märtyrers, wie Platon, schon um 400 die Grenzen ihres Ursprungsortes überschritten haben sollte. Vgl. Kellner in dem Werke *Χρυσοστομικά*, 1908, S. 1008f.

[3]) Sp. 580 B: *καὶ βούλομαί σοι ἓν ἐκ μυρίων Πλάτωνος τοῦ ἡμετέρου τροπαιοφόρου μάρτυρος νυνὶ διηγήσασθαι, οὐ μόνον ἐν τῇ πατρίδι ἡμῶν κτλ.* Es folgt eine Erzählung, in der *εἷς τις ἀνὴρ Γαλάτης τὸ γένος* die Wunderkraft des hl. Platon erfährt. [4]) Nicht erst Ceillier, wie es nach Degenhart S. 25 scheinen könnte. [5]) Tillemont XIV, S. 189f. 743.

[6]) Sp. 292 A: *τοὺς γὰρ δὴ εἰς τὸν σηκὸν Πλάτωνος τοῦ καλλινίκου μάρτυρος καταφυγόντας φροντιστὰς τετολμηκὼς ἁρπάσαι τῇ ἀφορήτῳ βίᾳ καὶ εἰς φυλακὴν ἐμβαλεῖν δημοσίαν κτλ.* Das Wort *φροντισταί* bedeutet hier wohl Leute, die sich religiöser Kontemplation hingeben.

[7]) Sp. 292 C: *καὶ τότε λοιπὸν ὁ τοῦ Διὸς πατὴρ Κρόνος λιγυρῶς σε θρηνήσει, καὶ κόψεται ἡδέως, διότι μάλιστα καὶ σὺ παρὰ τοὺς ἄλλους θεοὺς τοῦτον σέβων ἐν τῇ εὐημερίᾳ κτλ.*

Beziehungen zu Ankyra oder doch zu Galatien nachweisen[1]. Besonders interessant ist, daß in einer Nilushandschrift des 10. Jahrhunderts, dem Cod. Vat. Ottob. 250, der einen großen Teil der Briefe enthält, auf fol. 38 die Überschrift steht: *βιβλίον γ' τοῦ ἁγίου Νείλου τοῦ ἀσκητοῦ τοῦ ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας ἐπιστολαί*[2]. Vielleicht tritt hier eine alte Überlieferung zutage. Wäre sie zuverlässig, dann wäre Ankyra nicht bloß der Geburtsort, sondern auch die Wirkungsstätte des Briefschreibers. Hiergegen könnte man freilich geltend machen, daß nach den Darlegungen J. Kunzes das vom Verfasser der Briefe vorausgesetzte Taufsymbol das Nicäno-Constantinopolitanum ist und daß dies Bekenntnis nach Kunze in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts jedenfalls nicht in Ankyra gebraucht wurde[3]. Indessen auch wenn diese Vermutungen das Richtige treffen sollten[4], kann man daraus keinen zwingenden Schluß auf den Aufenthaltsort des Verfassers ziehen. Dieser könnte doch auch etwa in Konstantinopel getauft worden sein und später seinen Aufenthalt wieder in oder bei Ankyra genommen haben. Der Verfasser von Ep. II 178 (o. S. 91) konnte kaum in sehr großer

---

[1]) (I) In der Rede auf Albianus ('Verzeichnis' Nr. 3) lesen wir, daß der Asket Albianus „ein Kind des Landes der Galater war, aufgewachsen in Ankyra" (Sp. 700 C). Dann heißt es weiter: „er kam zu unsern Asketen, die vor der Stadt auf dem Berge leben (*προσελθὼν οὖν τοῖς παρ' ἡμῖν πρὸ τοῦ ἄστεος ἀσκουμένοις ἐν τῷ ὄρει*); ihr Vorsteher war der heilige Leontius, der damals Presbyter war, später aber auch Bischof geworden ist" (Sp. 704 A). Nun gibt es unter den verschiedenen Trägern des Namens Leontius, die uns aus dem kirchlichen Altertum bekannt sind, auch einen, der Mönch in Galatien und schließlich Bischof von Ankyra gewesen ist (Soz. h. e. VI 34 9; vgl. Soz. h. e. VIII 20 3, Socr. h. e. VI 18 6). Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß die Rede auf Albianus in Ankyra oder doch irgendwo in Galatien verfaßt ist. — (II) Der Traktat *περὶ ἀκτημοσύνης* ('Verzeichnis' Nr. 6) ist an eine gewisse Magna, Diakonisse von Ankyra, gerichtet. — Ob die beiden genannten Nilusschriften echt sind, ist später zu untersuchen.

[2]) Vgl. E. Feron et F. Battaglini, Codices ms. Graeci Ottoboniani Bibl. Vaticanae, Rom 1893. Auch Nikos A. Bees, der in einem Kodex der Meteoraklöster 326 Briefe des Nilus entdeckt hat (s. o. S. 36), bezeichnet diese in seiner Übersicht als Briefe *τοῦ ἁββᾶ Νείλου τοῦ Ἀγκυρανοῦ*. Doch scheint diese Wendung kein ursprünglicher Bestandteil der Hs. zu sein; denn S. 33 Z. 5 setzt Bees die Worte *τοῦ Ἀγκυρανοῦ* in Klammern.

[3]) Joh. Kunze, Marcus Eremita, 1895, S. 161—165. 174f.

[4]) Es ist unmöglich, auf das Gewirr von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, die mit diesen Aufstellungen zusammenhängen, hier näher einzugehen. Auf festen Boden gelangen wir dort nirgends. Es sei nur bemerkt, daß man bei dem Charakter der Briefe, den häufigen Entlehnungen aus andern Schriftstellern, aus Anklängen an irgendwelche Symbole keineswegs mit Sicherheit das Taufsymbol des Verfassers der Briefe ermitteln kann.

Ferne von Ankyra, der Verfasser der Schreiben an Arkadius und an Gainas (o. S. 88f.) kaum in sehr großer Entfernung von Konstantinopel leben. Sind wir ganz vorsichtig, so können wir sagen: der Briefschreiber lebte irgendwo im nordwestlichen Viertel Kleinasiens.

3. Abfassungszeit.

Eine ganze Reihe von Briefen läßt sich mit Leichtigkeit datieren. Die acht Briefe an Gainas[1] können spätestens aus dem Jahre 400 stammen, denn Gainas kam vor dem 3. Januar 401, wahrscheinlich am 23. Dezember 400 ums Leben[2]. Das an den Kaiser Arkadius gerichtete Schreiben III 279 fällt zwischen die Synode an der Eiche (403) und den Tod des Kaisers (408). Der Brief II 265, gleichfalls an Arkadius gerichtet, läßt sich noch genauer auf das Jahr 407 festlegen, da er ein Erdbeben erwähnt, das nach der Katastrophe des Chrysostomus [und vor dem Tode des Arkadius] Konstantinopel heimsuchte[3]. Auf den Ausgang des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts weist auch ein Brief an einen gewissen Diokletian (I 257), worin gesagt wird, daß der Briefempfänger mit seinen eigenen Augen noch den Häretiker Apollinaris gesehen habe; dieser starb aber zwischen 385 und 395[4]. Der Brief an den Philosophen Aeneas (II 280), worin von den blutigen Opfern die Rede ist, die dieser Heide darbringt, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit vor den Erlaß eines der kaiserlichen Opferverbote, etwa Theodosius' I. oder Arkadius' setzen, da diese Verbote nicht sofort durchzudringen vermochten[5], paßt aber sehr gut in die Zeit, auf welche die vorher genannten Stücke führten.

Briefe, die mit Sicherheit auf eine andere Datierung führten, gibt es nicht. Auch Ep. I 57 bildet schwerlich eine Ausnahme. Denn wenn es hier heißt, es sei jetzt bereits das 500. Jahr seit der Ermordung des Herrn durch die Juden, so ist das gewiß eine runde Angabe, ebenso wie die unmittelbar vorher[6] zu findende Äußerung,

---

[1]) I 70. 79. 114—116. 206. 205. 286. Zu I 286 vgl o. S. 75f.

[2]) O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt V, 1913, S. 325 31, dazu die Anm. S. 570.

[3]) Nach Pauly-Wissowa IV Sp. 1000 erlebte Byzanz Erdbeben in den Jahren 402, 407, 412. Das Jahr 402 bleibt außer Betracht, da Chrysostomus erst 403 gestürzt wurde, das Jahr 412, weil Arkadius da nicht mehr lebte.

[4]) H. Lietzmann, Apollinaris und seine Schule I, 1904, S. XV und 66.

[5]) Dies übersieht die ältere Patristik, die den Brief zu bestimmter Datierung verwendet, z. B. Ceillier S. 146.

[6]) In Ep. I 56, die offenbar mit 55 und 57 ursprünglich eine einzige Epistel bildete.

der Prophet Jesaja habe vor 1000 Jahren geweissagt. Man braucht sich nur zu erinnern, daß es im 5. Jahrhundert die christliche Ära und die uns geläufige Art, die Vergangenheit nach Jahrhunderten zu überblicken, noch nicht gab, um die Bedeutungslosigkeit von dergleichen runden Angaben wie 500 und 1000 Jahre für die Bestimmung der Abfassungszeit zu erkennen.

Wir können also sagen, daß die eine Datierung zulassenden Stücke der Briefsammlung etwa auf das Menschenalter von 490/495 ab führen. Daß die eben aufgeführten Briefe fingiert sein sollten, also in Wirklichkeit aus späterer Zeit stammen, sich aber künstlich als Erzeugnisse des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts geben, ist ganz unwahrscheinlich; es handelt sich um ganz tendenzlose Schriftstücke, deren Selbstaussagen wir ohne Bedenken verwerten können.

Nicht ganz so klar läßt sich die Frage beantworten, wie lange der Verfasser gelebt hat. Keine wesentliche Hilfe erwächst uns aus der Christologie. Wir vermögen seine christologischen Aussagen nicht zu einer bestimmten Datierung, etwa vor oder nach dem nestorianischen Streit, zu verwenden. Man kann von keinem seiner christologischen Sätze behaupten, er sei durch den nestorianischen Streit bedingt. Das gilt nicht bloß von dem Ausdruck *θεοτόκος*, der bekanntlich schon im 4. Jahrhundert gebraucht wurde[1], das gilt auch von Wendungen wie *οὐκ ἦν ἕτερος καὶ ἕτερος ἀλλ' ὁ αὐτός*[2]. Tatsache ist freilich, daß Nestorius nirgends in den Briefen

---

[1]) Vgl. z. B. Athanasius, Or. III contra Arian. § 14 (PG 26, 349 C).

[2]) Ep. II 292, Zitat aus Athanasius (o. S. 60). Die ältere Ansicht, daß die christologischen Wendungen den nestorianischen Streit erkennen ließen, wird von K. Meister (RhM, N. F. LXIV, 1909, 348[1]) und mit ausführlicher Begründung von Degenhart (S. 27, 57f.) wiederholt; die entgegengesetzte Ansicht bei J. Kunze, Marcus Eremita, 1895, S. 130. Ich stelle das Material hier zusammen: a) Ep. II 292, Zitat aus Athanasius (s. o.), scheidet aus. Gewiß zeigt dieser Brief, daß sein Verfasser „die Einpersönlichkeit Christi gegnerischen Auffassungen gegenüberzustellen" suchte (Degenhart S. 57); aber konnten diese Gegner nur Nestorianer sein, wenn doch schon Athanasius ganz dieselben Sätze bietet? — b) Ep. III 91: *εἷς ὑπάρχει ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς παρθένου· εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, μία ὑπόστασις, ἓν πρόσωπον. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι.* Hier gibt Degenhart S. 58 selbst zu, „daß die Beziehung . . . auf den Nestorianismus nicht ohne weiteres klar ist"; er will freilich daraus, daß der Verfasser „seine Betonung der einen Hypostase und der Einpersönlichkeit Christi 'auch nach der Menschwerdung' mit einem apostolischen Wort (Rm. 9 1) beteuern zu müssen glaubt", schließen, „daß Nilus doch vielleicht direkt an die Irrlehre der Nestorianer gedacht" habe: aber das ist gewiß kein Beweis. — c) Ep. III 92: *Ὁ αὐτὸς καὶ ἐν ὑψίστοις ὑπὸ τοῦ δήμου προεκυνεῖτο τῶν*

erwähnt wird. Daraus läßt sich aber für die Abfassungszeit der jüngsten Stücke der Briefsammlung nichts sicheres folgern. Denn nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Briefen ist christologischen Fragen gewidmet; es ist durch nichts ausgeschlossen, daß nicht die jüngsten echten Bestandteile Stücke ethischen Inhalts sind und jünger sind als das Jahr 430.

Wenn in II 114, einem Schreiben an den Säulenheiligen Nikandros[1], das Stylitentum vorausgesetzt ist, so führt auch das nicht notwendig über die zwanziger Jahre herab. Denn der Inhalt des Briefes weist deutlich in die Zeit, wo das Stylitentum aufkam und noch scharfem Widerspruch begegnete[2]. Nun hat Symeon Stylites nach der sorgfältigen Berechnung H. Lietzmanns[3] zwar erst 429 die 36—40 Ellen hohe Säule bestiegen, auf der er dann 30 Jahre zubrachte; aber schon in den sieben vorangehenden Jahren hatte er auf Säulen gelebt, die er immer mehr erhöhte[4]. So kann man schon von etwa 422 ab vom Stylitentum reden.

Bestimmtere Vorstellungen über das Geburtsjahr des Ver-

οὐρανίων δυνάμεων ὡς θεὸς ἰσοσθενὴς τῷ πατρί, ὁ αὐτὸς καὶ ἐπὶ γῆς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοῖς ἀνθρώποις συνανεστρέφετο καὶ ἁμαρτωλοῖς καὶ τελώναις συνεδείπνει κτλ. Hier soll „die feierliche anaphorische (*ὁ αὐτός* zweimal) Betonung der Einpersönlichkeit als Träger der hier gebotenen Prädikate" beweisen, „daß der Brief antinestorianischer Tendenz dient" (Degenhart S. 58). Aber auch der unter a) angeführte Satz aus Athanasius betont in einer ähnlichen Weise die Identität der Person (II 292: *οὐκ ἦν ἕτερος ὁ τὸν Λάζαρον ἐγείρας καὶ ἕτερος ὁ πυνθανόμενος περὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἦν κτλ.*). — d) Dem Briefe I 149, der von Feßler-Jungmann als antinestorianisch aufgezählt wird, legt auch Degenhart keine Beweiskraft bei. — e) Ep. II 180 handelt über die Frage, warum Jesaja die *θεοτόκος* eine Prophetin genannt habe. Am Schluß heißt es: *εἰ δ' ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ μακαρίζεται καὶ εὐφημεῖται, ἀνυμνεῖται καὶ εὐλογεῖται αὕτη τε ἡ ἄσπορος καὶ ἀγεώργητος γῆ καὶ ὁ ταύτης παμμακάριστος καὶ αἰώνιος καρπός, διατί ζυγομαχεῖς προφῆτιν δεδεῖχθαι τὴν θεοτόκον Μαρίαν;* Von einer „nachdrücklichen Betonung" des *θεοτόκος* (Degenhart S. 59) wird man hier kaum reden dürfen; dies Wort ist hier als ein selbstverständliches Ehrenprädikat gebraucht; der Ton liegt vielmehr darauf, daß man sie als Prophetin bezeichnen müsse. — Überblickt man das Vorstehende, so wird man finden, daß eine Beziehung auf den Nestorianismus zum mindesten nicht bewiesen ist. Es ist daher wohl kein Zufall und beruht auch nicht auf absichtlichem Schweigen, daß Nestorius nirgends mit Namen genannt wird.

[1]) Leider scheint dieser Stylit sonst nirgends bezeugt zu sein. Delehaye, Les Stylites S. 205 (= Compte rendu du troisième congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Bruxelles 1894, Ve section, Brüssel 1895), verweist für ihn nur auf die angegebene Stelle bei Nilus.

[2]) Vgl. G. Grützmacher, Art. „Säulenheilige", RE 3 XVII, S. 332. H. Lietzmann, Das Leben des heiligen Symeon Stylites, TU XXXII, 4 (= III. Reihe, Bd. II 4), S. 243f. [3]) S. 228—238.

[4]) Lietzmann S. 241.

fassers lassen sich nicht gewinnen. Daß er zu Beginn des 5. Jahrhunderts kein junger Mann mehr war, folgt aus der Autoritätsstellung, die z. B. die mehrfach genannten Briefe an Gainas und an Arkadius voraussetzen. Aus III 176 ergibt sich, daß er ein höheres Alter erlangt hat.

4. Der Leserkreis.

Der Leserkreis umschließt die byzantinische Gesellschaft vom Kaiser[1] bis herab zum Sklaven[2], Mönche, Kleriker und Laien. Es kommen etwa neunzig verschiedene Titel weltlicher Persönlichkeiten vor[3]. Unter ihnen sind hochgestellte Männer; so begegnet ein *κόμης Ἀνατολῆς*[4]. Nicht alle Briefempfänger sind katholische Christen; auch Heiden sind unter ihnen[5], ferner Häretiker[6], Samaritaner[7] und ein Jude[8]. Doch begegnet außer dem Kaiser Arkadius keine geschichtlich bekannte Persönlichkeit, es müßte denn gerade der Adressat von II 133—134, Palladius, mit dem aus der Kirchengeschichte bekannten Palladius identisch sein. Eine ganze Reihe typischer Gestalten tritt uns entgegen. Neben dem hochgefeierten Asketen, von dem der Verfasser nur in Ausdrücken der Bewunderung spricht[9], oder der frommen Nonne, der Fürsprecherin bei Christus[10], stehen allerlei Gestalten, die eine weniger glückliche Figur machen: Da ist der tyrannische Bischof[11], der Archimandrit, der der Tugend den Abschied gegeben hat[12], der Abt, gegen den die Mönche sich erhoben haben[13]; hier sind die streitsüchtigen Mönche[14], hier der mutlose, körperlich schwache Mönch[15], neben ihm der wohllebige Klosterbruder[16], der verlesene Mönch, der von frühmorgens an bis Sonnenuntergang nur mit seinem Buche zu sehen ist[17], der verliebte Mönch, der von einer derartigen *πρὸς τὸ θῆλυ μανία* erfaßt ist, daß sein Seelsorger wirklich keinen Rat weiß[18]. Nicht weniger abwechselungsvoll sind die Bilder, die wir von den Laien unter den Lesern erhalten. Auch hier finden sich grelle

---

[1]) II 265. III 279. [2]) II 249. Die Adresse muß wohl lauten: *Παπίσκῳ καὶ Ὡσκόρῳ δούλοις.*

[3]) Für die Geschichte des frühbyzantinischen Beamten- und Titelwesens dürften die Briefe eine interessante Quelle bilden.

[4]) II 288. Er heißt Eleutherius. Seine Amtszeit ist nicht zu ermitteln; die Liste der Comites Orientis läßt sich nur mit Lücken rekonstruieren, vgl. Ettore de Ruggiero, Dizionario epigrafico II 1, Roma 1900, S. 504.

[5]) Z. B. I 6. II 42. 145. 280 usw. [6]) I 234. 253.

[7]) I 109—113. 173. III 116. [8]) I 124—128. [9]) S. o. S. 83f.

[10]) II 118 (o. S. 83 12). [11]) II 285. [12]) II 57. [13]) III 108.

[14]) II 77. [15]) II 61. [16]) II 102. [17]) IV 60.

[18]) III 15; vgl. II 159.

Gegensätze. Auf der einen Seite ist der Typus des „ernsten", nach asketischen Grundsätzen lebenden Weltchristen nicht selten vertreten. Wir sehen den Kanzler und den Sachwalter, die begierig die heiligen Schriften lesen[1], den frommen Tribunen[2], den Staatsmann, dessen Lebenswandel geradezu die Bewunderung des Verfassers findet[3]. Auf der andern Seite aber stehen Halbheit und entschiedene Ablehnung des Christentums. Da ist ein *πρωτεύων* christlicher Herkunft, der zwar die heiligen Schriften studiert, aber der *πορνεία* frönt[4], oder ein ehemals heidnischer Illustrius, dessen Wandel noch sehr der Besserung bedarf[5]. Dort der Mann, der imstande ist zu fragen: was habe ich nötig, über meine Sünden zu klagen[6], hier gar einer, der die Frommen offen verlacht[7]. Da ist der geheime Freund der hellenischen Kultur[8], hier der Renegat zum Heidentum[9], hier der hartnäckig verstockte Heide[10]. Da sind schließlich typische Gestalten wie der reiche Geizhals[11], die arme Witwe[12], die vornehme Dame, die untröstlich ist über den Verlust des Sohnes[13], der hurerische Greis[14], der Leidenschaftliche, der jeden verflucht, den er für seinen Feind hält[15], usw.

Die Briefsammlung gewährt somit interessante Einblicke in die religiösen und sittlichen Zustände der Zeit. Wer etwa vom Christentum nicht der führenden Theologen, sondern der breiteren Schichten der Laien und der Kleriker um 400 ein Bild entwerfen wollte, dürfte sich die Briefsammlung als Quelle nicht entgehen lassen. Namentlich auch die Anfragen aus dem Leserkreise, auf die unser Verfasser erwidert, sind lehrreich[16]. Man sieht daraus, daß die heilige Schrift auch von den Laien eifrig gelesen wurde; Harnacks Ausführungen über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche[17] ließen sich durch zahlreiche Stellen der Nilusbriefe belegen. Aber auch Harnacks Frage[18], wie es „in den Köpfen der Laien, der Männer und Frauen, aussehen" mußte, „wenn sie nun mit der Bibel angefüllt waren", drängt sich angesichts der verschiedenartigen Anfragen auf, die unserm Briefschreiber aus seinem Leserkreise zugegangen sind. Sie berühren die verschiedenartigsten Dinge, zentrale Fragen[19] oder doch solche, die mit den zentralen Dingen eng zusammenhängen[20], aber auch

[1]) I 60. 76. [2]) I 225. [3]) II 30. [4]) III 43. [5]) I 54.
[6]) II 330. [7]) II 184. [8]) III 8. [9]) I 75. [10]) II 236.
[11]) II 147. [12]) II 266. [13]) II 170. [14]) III 4. [15]) II 217.
[16]) Im Rahmen dieser Arbeit kann das folgende nur Andeutungen geben.
[17]) Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, V, 1912.
[18]) S. 90. [19]) „Wer kann gerettet werden?" (II 149).
[20]) „Wie kommt es, daß Jesus Tag und Stunde der Ankunft des Messias

Nebensächlichkeiten, Einzelfragen der Exegese[1] oder der Sitte und des Ritus[2]. In den Kreisen, in die wir hier hineinblicken, war das religiöse Interesse ohne Frage sehr lebendig; auch von religiösen Debatten der Laien mit Juden[3] und Heiden[4] hören wir. Selbstverständlich fehlt es auch nicht an Spuren dafür, daß wir uns hier in einer Zeit des Übergangs von einer alten Religion zu einer neuen befinden; so tauchen gelegentlich eigenartige Reste heidnischen Aberglaubens[5] oder merkwürdige Unsicherheiten in Fragen der Sitte[6] auf.

Angesichts der leidenschaftlichen Angriffe, die in nicht wenigen Briefen enthalten sind, verstehen wir, daß manche Leser die unerbetenen Briefe des Verfassers als eine Last, sein Schelten als ein „Gebell" empfanden[7]. Seine Anhänger dagegen spürten von seinen Schreiben reichen Segen[8] und veranlaßten ihn zu häufigen brieflichen Äußerungen[9], denen er freilich nur nachgab, wenn er energische sittliche Selbsterziehung der Leser voraussetzen konnte[10].

§ 15. Der religiöse und ethische Gehalt.

Man kann fragen, ob nach den Ergebnissen von § 13 eine zusammenfassende Darstellung der Gedankenwelt des Verfassers überhaupt möglich ist. Denn erstens ist unsere Auffassung, daß der echte Kern der Briefsammlung die Hauptmasse der Briefe umfaßt, streng genommen nur eine Vermutung; es läßt sich von keinem einzigen Stück mit Sicherheit behaupten, daß es Bestandteil des Grundstocks ist. Dazu kommt zweitens, daß es sich nachweislich in vielen Fällen um Exzerpte handelt. Solche Stücke enthalten gewiß oft Formulierungen, die sich der Verfasser wohl für den Augenblick aneignen konnte, die er aber vielleicht im Moment selbständigen Schaffens nicht in dieser Form geprägt haben würde, die also kein ganz einwandfreies Bild seines Geistes geben.

Ich wüßte diese beiden Bedenken nicht so wirksam zu entkräften, daß der Skeptiker sich geschlagen bekennt. Doch kann man dem ersten Bedenken gegenüber geltend machen, daß die Geschichtswissenschaft zahlreiche ähnliche Fälle kennt, in denen der

---

nicht weiß?" (I 226). „Warum erleiden Fromme körperliche Unfälle?" (III 19). „Wie steht es mit den Wundern des Apollonius von Tyana?" (II 148).

[1]) „Was bedeuten die Armbänder, die Rebekka geschenkt erhält?" (I 76). Vgl. I 80. 203 usw. Vgl. S. 99.

[2]) Z. B. I 24. II 312. [3]) I 57. [4]) I 198. [5]) II 151. 216.

[6]) II 211 (Dürfen Männer und Frauen zusammen baden?).

[7]) I 301. [8]) II 4. [9]) I 2. [10]) II 6—7. 253.

Historiker eben nur hypothetische Aussagen machen kann. Das zweite Bedenken trifft im Grunde nur die Richtigkeit der Nuance der vorgetragenen Gedanken. Ich will daher im folgenden die Darstellung der Gedankenwelt wagen. Ist die eben berührte Skepsis im Recht und meine Auffassung vom Umfang des echten Grundstocks der Sammlung falsch, so behielte die folgende Skizze wenigstens als Beitrag zur Charakteristik des Mönchtums des 5. Jahrhunderts noch immer einen Wert. Sehen wir aber, wie sich z. B. die über die ganze Briefsammlung verstreuten christologischen Aussagen zu einem einheitlichen, widerspruchslosen Bilde zusammenfügen lassen, so wird sich unser Urteil gewiß nicht auf die Seite der Skepsis neigen.

1. Die Autoritäten.

Der Verfasser ist ein guter Kenner der Bibel, die er eifrig benutzt. Eine sehr große Zahl von Briefen ist der Erklärung von Schriftstellen gewidmet[1]. Bei der Erklärung alttestamentlicher Stellen wird einmal auf Symmachus[2], ein andermal auf Symmachus, Aquila und Theodotion verwiesen[3]; nur wissen wir nicht, woher dem Verfasser diese Weisheit geworden ist. Aus dem Neuen Testament verwertet er alle Schriften mit Ausnahme von II. und III. Joh[4] und Jud[5]. Der Hebräerbrief begegnet häufig, sehr selten dagegen die Apk[6], Mk[7], Phm und II. Pt[8]. Apokryphes fehlt gänzlich[9]. In alledem liegt nichts, was irgendwie auffallen könnte. Das Alte Testament erklärt er häufig allegorisch[10]; auch auf neutestamentliche Stellen wird die Allegorese gelegentlich angewandt[11]. Mit Vorliebe bringt er allegorische Ausdeutungen von biblischen Personen-

[1]) Eine vollständige Liste dieser Briefe ist zwecklos, eine Auswahl verzeichnet Feßler-Jungmann PG 79, Sp. 20, Anm. f—g. [2]) III 78.

[3]) III 191. Auch in III 38 wird auf zwei verschiedene Übersetzungen angespielt; doch bietet Migne Sp. 405 B, Z. 4 und 5 statt der zu erwartenden Variante versehentlich zweimal denselben Text.

[4]) Bei Chrysostomus nicht Bestandteile des Kanons.

[5]) Vermutlich Zufall. [6]) Vgl. I 137.

[7]) Zu erklären aus dem Verhältnis zu Mt; vom Sondergut des Mk begegnen nur Mk 9 23 (Sp. 461. 513) und 6 31 (Sp. 477).

[8]) Sp. 225 A, Z. 1 ist kaum als Anklang an II Pt 1 19 zu betrachten; dagegen findet sich Sp. 328 C ein allerdings ungenaues Zitat von II Pt 3 13.

[9]) Daß der Mönch die Apokryphen meiden sollte, lehrten Basilius, Gregor v. Nazianz und Hieronymus, vgl. A. Harnack, Beiträge zur Einleitung ins NT, Bd. V, 1912, S. 74.

[10]) Stellenauswahl PG 79, 20 Anm. g. Einige typische Beispiele: I 186. 208. II 94. 318. III 44. [11]) I 215. II 197. 201. IV 12.

und Ortsnamen[1]; über die Herkunft dieser Etymologien hat Franz Wutz in seinem Werke „Onomastica sacra“ Auskunft gegeben[2]. Die Allegorese entspringt bei unserm Verfasser deutlich dem Bedürfnis, die Bibel zu einem Gegenwartsbuche zu machen[3].

Von den kirchlichen Schriftstellern wird mit Namen nur Chrysostomus zitiert; wir haben festgestellt, daß er auch andere benutzt. Gelegentlich erwähnt er die *ἄγραφος μνήμη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*[4], macht aber im übrigen von ihr keinen Gebrauch.

2. Grundzüge der Religiosität. Innenschau. Psychologische Selbstbeobachtung. Verkehr der Seele mit Gott.

Der Verfasser bezeichnet das Christentum, Chrysostomus folgend, gern als *κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία*[5]. Er versteht darunter eine ganz vorwiegend praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes: eine unter harter Arbeit am eigenen Ich erfolgende Gestaltung des Lebens nach dem Vorbilde Christi. Der Heiland hat uns durch Wort und Tat die „wahre Philosophie“ gezeigt; der Mensch soll nun nicht bloß sein *μαθητής*, sondern sein *μιμητής* werden. Es gilt also, einen reinen Wandel zu führen und die Seele immer mehr der Sinnlichkeit, den *πάθη τοῦ σώματος*, zu entrücken[6]. Mit dieser Formulierung ist für die damalige Zeit die pessimistische Beurteilung des irdischen Lebens[7], die weltflüchtige Grundstimmung ohne weiteres gegeben, ebenso die Aufgabe der Einkehr in das eigene Innere, der Kontemplation: „Du bist eine Welt in der Welt; also betrachte in dir selbst die ganze Schöpfung und überdenke das All mit Bezug auf dich selbst. Blicke nicht auf das, was draußen ist, konzentriere dich auf das Innere, lenke deinen ganzen Sinn auf die Schatzkammer der Seele, bereite dem Herrn den bildlosen Tempel“[8].

Man kann an manchen Stellen der Briefe studieren, in welchem Maße diese Innenschau die Fähigkeit zu psychologischer Beobachtung verstärkte. Der Verfasser hat z. B. beobachtet, daß wir innere Wandlungen durchmachen: *ἡμεῖς . . . . ἄλλοι ἀντ' ἄλλων πολλάκις γινόμενοι, καὶ ἀφ' ἑτέρων λογισμῶν ἐφ' ἑτέρους λογισμοὺς συνεχῶς μεταβαίνοντες*[9]. Er schildert sehr fein das Auf und Ab im Seelen-

[1]) I 72. 90. 243. 273. 331. III 83. 182.

[2]) Franz Wutz, Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum des hl. Hieronymus (TU 41), 1914f., S. 1056f.

[3]) Vgl. II 223. [4]) I 2. [5]) II 257, vgl. II 305. [6]) Vgl. II 54.

[7]) II 78. [8]) II 119.

[9]) II 33. Daß diese Erkenntnis in diesem Briefe sozusagen nur als Hilfslinie der mathematischen Figur auftritt, als Hebel zur exegetischen Vergewaltigung der Stelle Bar. 3 3, deren nächstliegendes Verständnis der

leben des Mönchs: „Bisweilen, wenn dem Menschen eine schwere Versuchung bevorsteht, tröstet vorher die Gnade des heiligen Geistes die Seele über die Maßen, ermuntert sie in Freude des Herzens und gibt ihr Ruhe durch Ausfluß von Tränen, die wie Honig fließen. Darauf übergibt sie die Seele dem Feinde zur Versuchung, zur Betrübnis, zur Verwirrung, und dann findet sich die Seele selbst in Bitterkeit, Furcht, Zorn, in Begierde nach Schlechtem, in häßlichen Regungen, in Hilflosigkeit des Herzens, mit einem Worte: in zahllosen Übeln. Wenn sich nun der Mensch in alledem befindet und der Feind seiner Herr wird, und er (der Mensch) in Mutlosigkeit und Verzweiflung gerät, dann eilt wieder die Gnade Gottes herbei, schlägt den Dämon in die Flucht" usw.[1] Oder unser Verfasser zeigt, wie die Erinnerung die schon getöteten Leidenschaften wieder zum Leben erweckt und so von neuem den Krieg in der Seele entfesselt[2], oder wie man etwa durch Verdrängung oder Begünstigung bestimmter Gedanken sich beim Anblick eines Feindes beruhigen kann[3]. Religionspsychologisch interessant ist, was er über Versuchungen während des Gebetes sagt: Wenn der Beter ruft: 'erbarme dich meiner, Gott, und rette mich', so ruft der Feind leise der Seele zu: 'zürne mir, Herr, und vernichte mich'[4].

Letztes Ziel der Kontemplation ist Gott. Der Fromme sieht ohne Unterlaß mit seinen geistigen Augen den unsichtbaren König, er 'genießt' die Lieblichkeit (*τερπνότης*) Gottes und ist in ununterbrochener Sehnsucht mit ihm verbunden[5]. In solchen Wendungen wird der Stimmungsgehalt der Frömmigkeit unseres Verfassers deutlich. Nicht minder in seinen Ausführungen über das Gebet. Die eifrig betenden Mönche erleben dasselbe wie Jesus, dessen Angesicht und Gewand auf dem Berge der Verklärung leuchtete: „Es leuchtet dann das Angesicht der Seele auf und das unsichtbare Gewand der Seele glänzt — Dinge, von denen die große Menge nichts weiß"[6]. Diese Worte lassen etwas von den Wonnen des Gebetslebens dieses Mönchs ahnen[7]. Die gleiche Verinnerlichung zeigt sich in allen sonstigen Bemerkungen über das Gebet, mag er nun vom Inhalt des rechten Gebetes[8], von der Macht des Gebetes[9] oder

---

Unsterblichkeitslehre widersprach, ändert nichts an der Tatsache jener psychologischen Beobachtung.

[1]) III 40. [2]) Vgl. II 224; beachte die verschiedenen Ausdrücke: *διάνοια, φαντασίαι, λογισμοί.* [3]) II 313, im Anschluß an Chrysostomus.

[4]) III 197; vgl. III 217. [5]) II 41. [6]) II 74. [7]) Vgl. auch I 26 (Sp. 93 D, 96 A). [8]) I 50. Beispiele für Gebete II 121. 196. IV 34.

[9]) II 308. III 2. 36; gelegentlich läuft auch einmal eine sehr naive Geschichte über Gebetserhörung mit unter: II 329.

University of Southern California

vom äußern Gebahren des Beters sprechen[1]. Aus dem Verkehr mit Gott fließt ein geradezu königliches Vertrauen, daß der Gläubige getrost alle Sorge auf Gott werfen darf[2], aber auch fromme Fügung in Gottes Wege[3] und Freiheit von jeglicher Furcht vor den Menschen, den Dämonen und dem Teufel selbst[4].

Eigenartig genug für unser Urteil verträgt sich mit dieser stark vergeistigten Frömmigkeit das Rituelle, z. B. die Bekreuzigung der Stirn; auch hierin ist der Verfasser freilich von seinem großen Vorbilde Chrysostomus abhängig[5].

3. Ethisches. Motiv des sittlichen Handelns. Sittliche Einzelforderungen. Willensfreiheit und Buße.

In seiner Ethik läßt sich die gleiche Tendenz zur Verinnerlichung und Vertiefung beobachten. So weist er gelegentlich darauf hin, daß das sittliche Handeln, das der *ἀγάπη θεοῦ καὶ προθέσει εὐλογιῶν* entspringe, einem Handeln weit vorzuziehen sei, das durch die Furcht vor den angedrohten Strafen bedingt ist[6]. Freilich wird diese Errungenschaft von ihm nicht konsequent festgehalten, ohne daß wir zu sagen vermöchten, ob diese Inkonsequenz Gedankenlosigkeit oder bewußte Anpassung an die sittliche Stufe der Leser ist[7].

Die sittlichen Forderungen, die er aufstellt, sind zumeist am Neuen Testament orientiert. Hierher gehören die Mahnung zur Feindesliebe[8] und zur Versöhnlichkeit[9], die Warnung vor dem Eide[10], vor dem Richten[11], vor dem Schwören[12], vor unreinen Gedanken[13], vor den Gefahren des Reichtums[14], vor irdischer Sorge[15], vor Selbstüberhebung[16], vor dem Streben nach hoher weltlicher Stellung[17], die Mahnung, die Bedürftigen zu bedenken[18], die Witwen nicht zu verachten[19], mit den Untergebenen Mitgefühl zu haben[20] usw. Für solche sittliche Einzelfragen, die im Neuen Testament nicht behandelt werden, boten die Proverbien reichlichen Stoff[21]. Daß damit das Niveau leicht von der Sittlichkeit zur Lebensklugheit herabgedrückt wird, mußte dem Verfasser bei der damaligen Auf-

---

[1]) III 125. I 87. [2]) II 105. 136 u. ö.. [3]) II 109—113
[4]) IV 11, bes. Sp. 556 A. [5]) III 287, wörtliches Exzerpt. [6]) I 68.
[7]) Vgl. die Verwendung des Motivs der ewigen Strafen I 148. III 213 u. ö.
[8]) II 217. 307. 313. [9]) II 296. [10]) I 105. 106. II 259. 332.
[11]) III 56. 57. 111. 296. IV 37; vgl. I 283. [12]) I 3. 42. II 212.
[13]) II 69. 286. III 81. [14]) I 297. II 22. 147. 153. 177. 192. III 6; vgl. den Lobpreis der Armut I 238. [15]) II 70. 179 u. ö.
[16]) II 185. 287. 68. [17]) I 161. 319. II 258. III 9. [18]) II 246. 301.
[19]) II 270. [20]) II 19. 252. 302.
[21]) Vgl. z. B. die Ausführungen über die Freundschaft III 139—140. 219.

fassung der Heiligen Schrift natürlich verborgen bleiben. Ebenso werden gelegentlich ethische Gedanken, die aus der griechischen Philosophie stammen, unbefangen mitten unter den aus dem Neuen Testament gewonnenen ausgesprochen, ohne daß ihre von diesen grundverschiedene Struktur empfunden wird: so empfiehlt er einmal das Maßhalten im Affekt im Glück wie im Unglück[1]. Oder er spricht davon, daß es eine „philosophische Seele" verrate, auf körperliche Züchtigung anderer zu verzichten[2].

Als ein echter Sohn der griechischen Kirche zeigt sich unser Verfasser in dem Gedankenkreis, den die Begriffe: Universalismus des Heils[3], Synergismus von Natur und Gnade[4], Willensfreiheit[5] und Buße[6] umschreiben. Er bietet hier sowenig wie sonst etwas eigentlich Originelles, aber Bekanntes zum Teil in sehr charakteristischer Formulierung. Besonders die Konsequenzen der Lehre von der Willensfreiheit treten scharf in die Erscheinung. Ist der Wille frei, so ist mit der Möglichkeit eines plötzlichen Zufallekommens eines sonst trefflichen Menschen immer zu rechnen[7], aber auch mit der Möglichkeit der völligen Umkehr des verwahrlosesten Sünders. Die Folge ist, daß unser Verfasser bei allem Ernst, mit dem er zumeist die Sünde beurteilt[8], ein Zufallkommen eines Mönchs gelegentlich nicht allzu tragisch nimmt[9] und daß er auf der andern Seite vor Geringschätzung und Schmähung eines vermeintlichen Sünders warnt: denn dieser kann in sich gehen, sich zum Bessern wenden und von Gott gerettet werden[10]. Ist doch die Buße jederzeit möglich, noch auf dem Totenbett[11].

4. Askese und Mönchtum.

a) Biblische Begründung. Im Zentrum der Gedankenwelt des Verfassers steht das Mönchtum. Er sieht in ihm eine Einrichtung von höchstem Wert: die Mönche gleichen den Leviten, sie stehen in engster Gemeinschaft mit Gott[12]; der Mönch ist ein Altar, auf dem reine Gebete dem allerhöchsten Gott dargebracht werden[13]. So erhaben wie das Wesen ist der Ursprung des Mönchtums. Zwar weiß der Verfasser von Antonius, der „göttlichen Leuchte der Ägypter", aber er erwähnt ihn nur als Vorbild für die folgenden

---

[1]) II 146, wahrscheinlich Exzerpt. [2]) II 209. [3]) I 316.
[4]) II 48. 154. 228. 325. 326. IV 15.
[5]) I 130. 159. II 124. 162. 309. 328. III 22. 228.
[6]) I 22. 67. 212. 274. 303. II 143. 202. 229. 260. 303. 317. III 25. 63. 89. 169. 177. [7]) II 83. 224. [8]) II 44. 69. 80. III 59–61. 258.
[9]) II 1. [10]) II 124. [11]) II 229. III 270. [12]) I 94. [13]) III 32.

Geschlechter, nicht etwa als „Stifter" des Mönchtums[1]. Vielmehr denkt er dessen Anfänge, wie es scheint, in nächstem zeitlichen Zusammenhang mit den Aposteln[2] und findet überdies allerlei Anspielungen auf die Askese schon im Alten Testament, insbesondere bei Elia, dem „Anfänger aller Askese"[3], aber auch bei David[4], beim Erzvater Jakob[5] und sonst[6].

b) Der Ernst der Aufgabe. Ist es Christus selbst, der die Mönche *εἰς τὸ τῶν μοναχῶν ἀξίωμα* beruft[7], so erfordert dieser Beruf denkbar höchsten Ernst und höchste Strenge, die jede Heuchelei und jedes Schauspielertum ausschließen[8] und insbesondere dem Leiter der Mönche eine große Verantwortung auferlegen[9]. Immer wieder wird betont, daß das mönchische Leben eine überaus schwere Sache ist, die die größten Anstrengungen erfordert. Wenn du einmal, schreibt er einem Presbyter, zwei Monate in Gebet und Ruhe zu verharren vermagst, dann wirst du dir wenigstens ungefähr einen Begriff machen können von der mühseligen Standhaftigkeit und von dem beschwerlichen Wandel derer, die das ganze Leben hindurch der Mönchsregel gemäß und der völligen Ruhe leben[10]. Der Kampf der Mönche sei schwerer als der Kampf der Athleten[11]. Wie streng die von ihm geforderte Askese ist, zeigen z. B. seine Worte über das Wachen des Nachts. Der Mönch soll des Nachts nicht bloß am Boden liegen[12], sondern auch wachen[13]. Das Schlafen des Nachts sei etwas Tierisches[14], während das Wachen dem Mönch großen Nutzen bringt, vor allem den Teufel in die Enge treibt[15]. Selbstverständlich fordert er auch strengste Zurückhaltung im Essen und Trinken; die Nahrung soll gewöhnlich einfache Pflanzennahrung sein[16], zu reichliches Essen und Schlemmen in Wein steht dem Mönch übel an[17]. Einen entscheidenden Grund gegen jede Art von Völlerei erblickt unser Verfasser in dem physiologischen Zusammenhang, der zwischen der Überfüllung des Magens und dem *ὑπογάστριον πάθος* besteht[18].

---

[1]) I 232. [2]) II 57 *οἱ μὲν ἀρχηγοὶ τῆς ἡμετέρας τάξεως ζηλωταὶ τῶν ἀποστόλων γενόμενοι.* [3]) I 181, vgl. II 241.

[4]) II 169, die Geschichte von der Sunamitin als *μεγίστης ἀπαθείας δεῖγμα.*

[5]) I 179. [6]) II 232. [7]) I 232. [8]) II 85.

[9]) II 57 an einen ungetreuen Archimandriten, der die ihm anvertrauten Brüder ins Verderben bringt: „Und wer wird dich von der ewigen Strafe befreien? Denn furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen". Vgl. auch IV 31. [10]) I 281. [11]) II 63. [12]) *χαμευνία*, z. B. II 135.

[13]) *ἀγρυπνία*, darüber die große Ausführung I 26—31; vgl. III 127. 178.

[14]) I 26, Sp. 92 D. [15]) Sp. 93 B.

[16]) III 49 *τῶν κοινῇ παρατιθεμένων τοῖς ἀδελφοῖς εὐτελῶν σιτίων.*

[17]) II 90. [18]) II 244.

c) Abweisung asketischen Übermaßes. Gleichwohl ist unser Verfasser jedem asketischen Übermaß, das schädlich wirken kann, abgeneigt: der Körper dürfe sich zwar nicht so wohl befinden, daß man ihn nur schwer bändigen könne, er dürfe aber auch nicht kränklich, gebrechlich und schwach sein; denn die Askese ziele nicht auf das Übelbefinden, die Zerrüttung und völlige Unbrauchbarkeit des Körpers ab, sondern auf die *εὐκολία τῶν ψυχικῶν κινημάτων*[1]. Daher weist er das Bedenken eines übergewissenhaften Mönchs gegen die tägliche, zur festgesetzten Stunde stattfindende Mahlzeit zurück[2]; der Mönch müsse um so mehr an diesen geringwertigen Mahlzeiten teilnehmen, als er sonst in Schwäche verfallen könnte, seine Lebensweise ändern müßte und dann dabei ertappt werden könnte, wie er nach allerlei leckeren und Abwechselung bietenden Speisen ausschaut[3]. Gegenüber dem Spott eines Laien über den gutbesetzten Tisch der Mönche verteidigt der Verfasser sogar, daß die Mönche von Zeit zu Zeit dem ermatteten Körper „mit göttlicher Freiheit" gute Speisen zuführen: das sei angesichts ihrer großen Anstrengungen nur billig[4]. Als Gegner asketischen Übermaßes wahrt er die christliche Askese sorgsam gegen jeden manichäischen Schein: nicht bloß wird das *ἐκτεμεῖν τὰ τοῦ σώματος γεννητικὰ μόρια* aufs bestimmteste verworfen[5], sondern auch jede Theorie, die den Optimismus des christlichen Schöpfungsglaubens gefährdet: kein einziges von den menschlichen Gliedern ist schlecht, Adam und Eva sind nicht um ihrer Glieder willen, sondern wegen ihrer Übertretung des göttlichen Gebotes aus dem Paradiese vertrieben worden; tadelnswert sind somit nicht die menschlichen Glieder, sondern der menschliche Wille[6]. Die manichäische Askese ist ihm daher, wie die griechische, so tadelnswert und schädlich, wie die christliche trefflich und nützlich[7].

d) Die *ἀπάθεια* als Ziel der Askese. Man sieht deutlich, daß ihm die körperliche Askese nur Mittel zum Zweck ist: ihr eigentliches Ziel ist die volle Herrschaft des Mönchs über die *πάθη*, das Hinaufsteigen zum *ὄρος τῆς ἀπαθείας*[8]. Es ist bei einem mönchischen Schriftsteller selbstverständlich, daß unter den zu bekämpfenden *πάθη* die Geschlechtslust die Hauptaufmerksamkeit findet. Es gebe nur wenige, schreibt unser Verfasser, die für diese Leidenschaft völlig unempfänglich seien, „wie seelenlose Steine". Das sei eine Gabe von Gott, ebenso wie das angeborene Eunuchentum. Wie sich das erkläre, wisse allein Gott, der diese Gabe einigen geschenkt

[1]) III 268. [2]) II 59. [3]) III 49. [4]) I 287. [5]) I 323.
[6]) II 168. [7]) II 10—11. [8]) II 89. 120.

habe, so daß sie in keiner Weise kämpfen oder sich abplagen müssen[1]. Bisweilen faßt er den Begriff der Tugend so eng, daß er nur die Herrschaft über den Geschlechtstrieb bedeutet und nichts weiter; so kann er sagen, Tugend eines Greises sei nicht Tugend, sondern Kraftlosigkeit: ein klassisches Mönchswort[2]. Von den übrigen Lastern, die der Mönch zu bekämpfen hat, begegnen in den Briefen *γαστριμαργία*[3], *κενοδοξία*[4], *ὑπερηφάνεια*[5]. Eine Aufzählung sämtlicher acht Hauptlaster findet sich in den Briefen nirgends, nur ein starker Anklang[6].

Um die Apathie zu erlangen, muß der Mönch nicht bloß den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern selbst den Empfindungen absagen[7] und auch die Erinnerung an die bösen Leidenschaften vernichten[8]. Seine Selbstbeherrschung muß sich sogar auf das Traumleben erstrecken: auch im Traum darf er nicht das Angesicht eines Weibes sehen, mit Weibern trinken, lachen usw., und alle Empfindungen mit dem geschauten pestartigen Anblick anfüllen[9]. Um nicht die Erinnerung an die Vergangenheit immer wieder aufzufrischen, soll der Mönch möglichst Zusammenkünfte mit andern Menschen vermeiden[10]. Seiner Verwandten und Angehörigen darf er sich nicht einmal erinnern. Ihnen zu sehr anzuhangen ist ein Fangnetz des Satans. Brauchen sie Hilfe, so soll der Mönch ihnen helfen, wie wenn sie fremde Bettler wären, ohne daß er irgendwelche irdische Zuneigung zu ihnen empfindet[11]. Wird der Mönch von in der Welt lebenden Männern eingeladen, in ihren Häusern Gebete für sie abzuhalten, so soll er ihnen in Demut das Wort des Evangeliums entgegenhalten: ich bin nicht wert, daß ich in dein Haus gehe; da du aber glaubst, daß das Gebet der Mönche dir nützen wird: es geschehe dir, wie du geglaubt hast[12]. Der junge Mönch zieht sich am besten von der Welt ganz zurück[13]. Vor allem gilt es, den Anblick von Frauen möglichst zu meiden. Widerfährt es einem Mönch, daß er ein schönes Antlitz sieht, so heile er den „Schmerz", indem er zu Gott aufseufzt, sich an die Brust schlägt,

---

[1]) III 43. Dieser sehr ausführliche Brief (inc. *περὶ ὧν ἠξίωσάς με*) findet sich in den Hss. als selbständiges Stück (vgl. Montfaucon, Bibl. Coislin., Paris 1715, S. 417: Cod. CCCIII, olim V, s. X., fol. 226); er interessierte mönchische Leser, da er mancherlei über die *τέχνη τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων* (413 C) enthält, Dinge, über die der Verfasser bis in die physiologischen Vorgänge hinein mit antiker Offenheit spricht (Sp. 408 D. 413 B).

[2]) I 142. [3]) I 160. [4]) II 51. [5]) I 326. [6]) I 294.

[7]) II 257. [8]) II 256. IV 47. [9]) III 150. [10]) III 114.

[11]) III 290; von den Laien dagegen fordert er Liebe zu den Eltern in kraftvollen und schönen Ausdrücken II 206. [12]) II 46. [13]) III 223.

den Gedanken an die Schönheit flieht, die ihn verwundet hat, und auf keinen Fall gewillt ist, sie in seinem Sinn festzuhalten: „denn häufige Erinnerungen prägen das Bild tief ein, verletzen die Seele und bringen sie gegen ihren Willen zu einer schändlichen Handlung“[1]. Die Mönche, die die *ἀπάθεια* bereits erlangt haben, dürfen mit Nonnen zusammenkommen; die übrigen würden nur sich und andere schwer gefährden. Nur wenn es ganz unvermeidlich ist, soll der Mönch ein weibliches Wesen sehen, mag es sich um weltliche oder um „kanonische“ Frauen (Nonnen) handeln[2].

Im äußeren Auftreten muß der Mönch seine *ταπεινοφροσύνη* an den Tag legen. Die äußere Erscheinung, das Gewand, der Gang, der Sitz, die Nahrung, das Lager, alles soll höchste Einfachheit zeigen; ebenso die Rede, die Haltung des Körpers, die Art, dem Nächsten zu begegnen. Doch soll das alles mehr nach rechter Mäßigung, als nach Übertreibung aussehen[3]. Vor allem muß sich die Demut im unbedingten Gehorsam gegen den Abt bewähren. Zeigt der Abt in seinen Vorträgen Mangel an Bildung, so kann der Mönch um so besser durch unbedingten Gehorsam gegen diesen Mann seine Bescheidenheit zeigen[4]. Über das, was der Klostervorsteher ihm aufträgt, soll er nicht reflektieren, vielmehr soll er es mit Eifer ausführen, mag es auch schwer und mühevoll sein; durch Kritik würde er sich nur selbst in seinem sittlichen Fortschritt hindern[5]. Er muß auch die kleinen Gebote beobachten; sie schützen, wie der Zaun den Garten und den Weinstock[6].

e) Der Kampf mit den Dämonen. Die inneren Kämpfe der Mönche werden in vielen Briefen nicht als ein Ringen mit seelischen Regungen, sondern als ein Kampf mit den Dämonen geschildert. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß z. B. der *δαίμων πορνείας* für unsern Verfasser nicht ein bildlicher Ausdruck, nicht eine Personifikation des zugrunde liegenden seelischen Triebes, sondern ein reales, für sich existierendes und auf die Seele einwirkendes Subjekt ist. Wir sehen hier den Glauben an dämonische Wesen, mit allem, was daranhängt, in voller Stärke lebendig[7]. Fragen könnte man

[1]) III 288. [2]) II 46. [3]) III 134. [4]) I 35.
[5]) II 65. [6]) III 301.
[7]) Die Einzelzüge sind die bekannten: die Dämonen wirken im heidnischen Kultus (II 205); unter ihrer Herrschaft steht der Mensch vor der Taufe (II 16); aber auch der Christ wird beständig von den Dämonen umlauert, die unter Lachen (II 103) eine Schwäche an ihm entdecken, um ihn zu Fall zu bringen (III 53 u. o.). Die Goëten stehen mit ihnen im Bunde; sie können z. B. einen Menschen des Nachts von einem Grabmal aus in ein anderes Land schicken: der Dämon trägt ihn dann dorthin. So kann auch ein

höchstens, wie es kommt, daß unser Verfasser das eine Mal von dem Niederringen einer unpersönlichen seelischen Regung, das andere Mal von dem Kampf mit dem Dämon spricht; denn beide Bezeichnungen, die abstrakte und die konkrete, begegnen in, wie es scheint, wahlloser Mischung nebeneinander. Die Erklärung hierfür ist offenbar darin zu suchen, daß in beiden Fällen das zugrunde liegende Erlebnis, die Intensität des Erlebens, der Gefühle und der begleitenden Phantasiebilder verschieden ist. Daß man sich aber hier vor aller Systematisierung hüten und jeden Versuch vermeiden muß, genau festzustellen, in welchen Fällen unser Mönch die abstrakte, in welchen er die konkrete Ausdrucksweise anwendet, leuchtet ohne weiteres ein. Wer sich in dieser Gedankenwelt bewegte, der konnte natürlich auch dann von Versuchungen durch die Dämonen sprechen, wenn es im Stadium der Versuchung selbst gar nicht etwa bis zum Schauen oder Hören von Dämonen gekommen war.

Der Kampf gegen die Dämonen ist für unsern Verfasser untrennbar mit dem Mönchtum verbunden. Der Mönch darf nichts anderes erwarten als *θλίψεις καὶ πειρασμοὺς καὶ χαλεπῶν δαιμόνων τὰς μυρίας προσπτώσεις καὶ λόχους καὶ μηχανάς*[1]. Versuchungen müssen sein, damit die Kraft des Mönchs sich bewähren kann; ohne Kampf bliebe die Schnelligkeit des Pferdes unbekannt, ohne Verfolgungen gäbe es keine Märtyrer[2]. Der Kampf gegen die Versuchungen ist der Ersatz für das Martyrium der früheren Zeit[3]. Daher blickt unser Briefschreiber sogar mit einer gewissen Geringschätzung auf die asketisch lebenden Weltmenschen herab, welche zwar fasten, sich nicht baden, auf der Erde liegen, den Schlaf aufs äußerste beschränken, eifrig beten, für die Bedrängten sorgen, aber noch keine einzige dämonische Versuchung erlebt haben; dem Teufel liege an solchen Menschen gar nichts, vielmehr habe er stündlich die Schlacht gegen die Mönche zu schlagen[4]. Derartige Leute glichen den Kindern, die mit einem hölzernen Schwerte alle Barbaren töten wollen, die ein kleines Kinderbeet pflanzen und sich für erfahren halten in allem, was Landwirtschaft und Gartenbau heißt[5].

Mensch in ein Tier verwandelt werden; dabei verwandele sich nicht die *οὐσία* des Körpers, sondern der Mensch werde mit der Tiergestalt überkleidet; hiervon, z. B. von der Gestalt eines Esels, trage er so viel, wie er mit seiner menschlichen Kraft tragen könne, die übrige Last trage der Dämon (I 308).

[1]) II 137, vgl. III 66. [2]) III 79. 80. [3]) III 71.
[4]) III 153 (Sp. 453 D). [5]) Ebenda (Sp. 456 C. D).

Die Angriffe der Dämonen und des Teufels auf die Mönche erklären sich aus Haß gegen die *παρθενία*, aus Neid[1], aus Schadenfreude[2], aus der Wut über das ihnen drohende Schicksal, beim jüngsten Gericht in furchtbarem Feuer zugrunde zu gehen[3]. Ihr Ziel ist, den Menschen in Schmach und Unehre zu stürzen[4], ihn von Gebet, Geduld und Langmut abzubringen[5]; der Mensch soll sich von Gott abwenden und innerlich leer werden[6].

Die Dämonen sind unsichtbar[7], irgendwo unten in der Finsternis verborgen[8]. Sie dringen *διὰ τῶν αἰσθήσεων τοῦ σώματος* in den Menschen ein[9] und bringen die schändlichen Begierden an den *νοῦς* heran[10]. Sie suchen z. B. durch allerlei Künste den Menschen den Mund zu schließen, so daß die religiösen Gesänge der Mönche verstummen[11], oder sie verkehren den Sinn des Gebetes in sein Gegenteil, verwandeln etwa die Lobpreisung Gottes in eine Blasphemie[12], oder sie schicken dem Menschen Krankheiten und reizen ihn dann zu lästerlichen Gedanken gegen Gott[13]; bisweilen geben sie dem Kranken allerlei verrückte Gedanken ein[14]. Oft erkundet der Feind, bevor er den eigentlichen Angriff eröffnet, erst die Kraft des Menschen; er läßt etwa irgendein Bild in das Auge des Mönchs fallen, das seine Begierde erregen kann[15]. Hat der Dämon einmal leidenschaftliche Gedanken und böse Regungen eingegeben, so vermehren sich diese wie die Hasen[16]. Besonders schlimm ist der „schmutzige Erfinder und dämonische Lehrer der *πορνεία*", der in die Seele des Mönchs die Bilder schöner Weiber oder schöner Knaben hineinbringt[17]. Bisweilen ist es ein einziger Dämon, der den Menschen plagt, bisweilen eine ganze Menge[18]. Zunächst wird ein einzelner trügerischer, tückischer Dämon nach Art eines Vorläufers oder Kundschafters einer Barbarenhorde ausgeschickt und steigt *διὰ τῆς ἐνθυμήσεως* zur Seele [des Mönchs] hinauf, wie ein furchtbarer Einbrecher oder wie ein giftiges Tier, das sich um den Baum schlingt . . . Der Rachegeist und Mörder wendet sich auch noch an andere Dämonen und nimmt sie zu Hilfe[19]. Manchmal vertreibt auch ein Dämon den andern[20]. Die Dauer der Versuchung ist verschieden: manchen Menschen setzen die Dämonen nur kurze Zeit zu und fliegen dann wieder fort; andere Dämonen plagen ihre Opfer lange Zeit; wieder „anderen schamlosen Dämonen ist es erlaubt, [den Menschen] bis zum letzten Atemzuge zuzusetzen und [sie] bei jeder

[1]) III 78. [2]) Vgl. II 281. III 302. [3]) III 99. [4]) I 5.
[5]) III 42. [6]) III 283. [7]) II 142. [8]) III 231. [9]) III 53.
[10]) II 142. [11]) I 137. [12]) III 197. [13]) III 121. [14]) III 237.
[15]) I 275. [16]) III 74. [17]) III 143. [18]) I 294. [19]) III 231.
[20]) III 95. 94.

Gelegenheit zu versuchen und zu quälen“[1]. Auch auf einer höheren Stufe der Vollkommenheit bleiben dem Mönch Versuchungen nicht erspart, ja gerade dort treten sie in fürchterlicher Gestalt auf[2]. Ist der Mönch im Kampf mit den Dämonen Sieger geblieben, dann lassen sie von ihm eine Zeitlang ab, ebenso auch von dem Unterlegenen: „Denn Gott, der für sein Geschöpf sorgt, gibt dem Besiegten Ruhe und Gelegenheit zum Aufatmen, damit er die Kräfte wieder sammeln und die Hände von neuem gegen die Feinde erheben kann“[3]. So sind die göttliche Gnade und die — mit göttlicher Zulassung erfolgenden[4] — Versuchungen abwechselnd in Wirksamkeit[5]. Bisweilen kommen die Dämonen unter allerlei schrecklichen Anzeichen; dann erschrecken den Mönch „Stimmen, Erschütterung des Hauses, Blitze, tausend Funken, das Beißen wie es scheint von Barbaren, Kamelen und Drachen, plötzliche nächtliche Angriffe derselben, Lärm, Geprassel, Pfeifen, unbändiges Gelächter, Tänze und andere ‘Methoden’ der gottlosen, frevelhaften Geister“[6]. Treten die Dämonen in die sichtbare Erscheinung, so erscheinen sie als wilde Tiere, Haustiere und Vögel[7].

Will der Mönch die Dämonen zurückschlagen, so muß er ihnen vor allem mit furchtlosem Herzen entgegentreten: „sie sind nichts und werden für nichts erachtet werden.“ Es heißt ihnen gegenüber „stark werden, sich anspannen, nüchtern sein, den Glauben gebrauchen, die Geduld, das Gebet, die Psalmen, das Beugen der Kniee, das Fasten, das Wachen, die Gewöhnung an Schlafen auf der Erde, Lektüre, Sanftmut, Ruhe, Friede, Demut[8], das Zeichen des Kreuzes[9], — und ihr werdet sehen, wie die Feinde wie ein Rauch entweichen“[10]. Auch Beschwörung durch feierliche Aussprache des göttlichen Namens oder von „Worten des heiligen Geistes“ treibt die Dämonen zurück[11]. Der Mönch soll ihnen etwa entgegenrufen: „Weichet von mir, ihr Wölfe und Seelenmörder; steht ab von mir, ihr Beschützer und Urheber aller Schlechtigkeit und Nichtswürdigkeit. Ihr sollt für immer verflucht und hassenswert sein“ usw.[12] Vor allem das Gebet macht den Mönch fest gegen die unsichtbaren

---

[1]) I 25; die grammatische Konstruktion des Briefes ist nicht streng logisch; das erstemal bezieht sich das *τισί* auf die Menschen, das zweitemal auf die Dämonen usw.; vielleicht liegt eine Textverderbnis vor, doch ist der Sinn klar. [2]) III 175. [3]) I 20.

[4]) Vgl. I 25. II 79. III 231. [5]) III 40. 41.

[6]) III 98. Jeder der drei Mönche, an die der Brief gerichtet ist, will dergleichen in seiner Zelle erlebt haben; der Verfasser bemerkt, alles das und Schlimmeres selbst oft erlebt zu haben. [7]) II 295. [8]) Vgl. I 307.

[9]) Vgl. II 304. III 278. [10]) III 98. [11]) III 278. [12]) III 235.

Feinde, wie das Feuer das Eisen[1]. Darum darf er im Gebet nicht ermatten, es ist eine schwere Prüfung für die Geister[2]. Die Dämonen geraten durch die Gesänge und Gebete der Mönche in äußerste Wut und Bestürzung[3]. Zwar suchen sie den Mönch zu überreden, daß Gebet und Psalmengesang nichts nützen; aber der Mönch, der das Ziel der Dämonen kennt, wirft die geistigen Waffen nicht von sich[4]. Nur darf er nicht zu rasch von seinen Versuchungen und Anfechtungen befreit sein wollen, sondern er muß in Geduld harren, bis Christus seine Befreiung will[5]. Ist er unter der Last der Versuchungen der Verzweiflung nahe, so wird er dadurch, daß er seine Leiden einem andern erzählt, Trost gewinnen[6], oder dadurch, daß er einen andern Bruder zu sich nimmt, um gemeinsam mit ihm zu psallieren, zu beten und zu wachen, bis der Dämon gewichen ist[7]. Ist die Versuchung vorüber und der Dämon zurückgeschlagen, dann wird der Mönch von großer Freude, süßen Tränen und göttlichen Gedanken erfüllt[8].

Bei allem Schrecken, den die Dämonen unserm Verfasser einflößen, ist er ihnen gegenüber von großer Siegeszuversicht erfüllt. „Sie werden zuschanden werden . . . wir aber werden den Kranz des Lebens, der Herrlichkeit und der Unvergänglichkeit erhalten, der für die geflochten ist, die auf den Herrn warten“[9]. Im Vorgefühl eines großartigen Triumphs blickt der Asket der Abrechnung beim jüngsten Gericht entgegen, wo die, die ihn jetzt martern, gemartert werden und Staub unter seinen Füßen sein werden[10].

f) Cönobitentum und Anachorese. Die Vorschriften, die der Verfasser gibt, haben fast durchweg das Klosterleben zur Voraussetzung. Er gibt ihm vor der Anachorese den Vorzug. Der Anachoret handele tollkühn und unbesonnen, selbstgefällig und anmaßend; er könne von den im Hintergrund lauernden Dämonen überrascht werden. Sagt er, er lebe deshalb in der Anachorese, weil ihn da niemand zum Zorn reizen könne, so unterscheide er sich in nichts vom unvernünftigen Tier[11]. Sehr lebhaft bekämpft unser Verfasser die *ἀστασία*, das ruhelose Umherschweifen der Mönche[12]. Er fordert die stabilitas loci, weil sie die seelische Konzentration des Mönchs begünstigt[13]; beim Umherschweifen werde der Mönch nur eine Speise der wilden Tiere der Gedanken, eine Beute des Satans[14]. Auch dem damals aufkommenden Stylitentum

---

[1]) III 155. [2]) III 273. [3]) III 218. [4]) III 282.
[5]) III 205. [6]) III 102. [7]) II 130. [8]) III 147.
[9]) I 5. [10]) II 138; vgl. IV 53. [11]) III 72—73.
[12]) I 292. 295. II 56. 62. 71. 72. 117. 136. [13]) Vgl. II 56. [14]) II 62.

ist er feind[1]; er bekämpft es u. a. mit dem Wort; wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden[2]. Vollends verwirft er das selbsterwählte, von aller Tradition und bestimmten Regelung unberührte, sozusagen wildwachsende Mönchtum[3].

g) Die Nichtmönche und die Askese. Auf die Stellung der Laien zu den Mönchen[4] fällt aus den Briefen manches Licht. Wir erkennen, daß es im Morgenlande damals an Widerspruch gegen die Mönche nicht ganz fehlte; und zwar trugen gewisse Mißstände im Mönchtum hieran selbst die Schuld. Ein Schreiben wie III 119 gibt eine Vorstellung von dem alle Städte und Dörfer belästigenden Mönchsgesindel, Bettlern, deren bloßer Anblick schon Widerwillen erweckte. Solchen Fällen von Ablehnung stehen nun freilich zahlreiche Fälle hingebendster Verehrung für die Mönche gegenüber. Es kam nicht selten vor, daß Laien einzelnen Mönchen den regelmäßigen Lebensunterhalt gewährten, ihnen die „*καρποφορία*" leisteten[5]. So hören wir von einem frommen Tribunen, der seinen ganzen Reichtum zum größten Teil zum Besten der Mönche erschöpft, nach denen ihn heftig verlangt, die er Tag und Nacht „atmet", der um der Mönche willen die eigenen Verwandten und Kinder verleugnet, der sich selbst im Gespräch für ein *κτῆνος τῶν μοναχῶν* erklärt, — worin der Verfasser einen Beweis besonderer Gnosis erblickt[6]. Was wir in den Briefen über die *καρποφορία* erfahren, ist für das Verständnis der wirtschaftlichen Voraussetzungen des Mönchtums jener Zeit lehrreich. Daß diese Einrichtung bestand, ermöglichte den Mönchen die wörtliche Befolgung des Wortes der Bergpredigt: Sorget nicht, was ihr essen und trinken werdet. Die Befolgung dieses Wortes war zwar ein Wagnis, aber kein Wahnsinn. Der Mönch, der mit Eifer sein geistliches Werk verrichtete, durfte

---

[1]) Vgl. o. S. 95. [2]) II 114; vgl. II 115.

[3]) II 96: „Was hast du für einen Nutzen, eine Zelle erlangt zu haben? Wann hast du das geweihte Gewand der Mönche angezogen? Welcher Abt hat die Hand des Segens auf dich gelegt? Woher hast du die pöbelhaften und verabscheuungswürdigen Gewohnheiten überliefert bekommen? Wo ist der unablässige Umgang mit dem Gebet und der von aller Sorge freie Umgang mit Gott? Wohin hast du die Psalmen und Hymnen verbannt? Wohin hast du den Gedanken der Ruhe verscheucht? Wo hast du die heiligen Lehren der Väter gelassen? Wo ist die Gabe der Tränen geblieben, die wie Honig fließen? Wo bleiben *εἰρήνη καὶ γαλήνη καὶ ἡρεμία καὶ πίστις*? Was für eine Zuversicht wirst du wohl am Tage der Vergeltung haben?"

[4]) Die Terminologie „Mönche" und „Laien" ist die des Briefschreibers (I 317: *εἴτε λαϊκόν, εἴτε μοναχόν*).

[5]) I 129; vgl. II 60. 84. 105. 136. 157. 230. III 58.

[6]) II 157; ein ähnlicher Fall II 230.

hoffen, daß Gott ihm fromme Seelen erwecken würde, die ihm dienten und für seinen Unterhalt sorgten[1]. Ja, aus den Bäumen, Winden und Steinen, schreibt unser Verfasser, werde Gott dem Mönch solche Menschen erwecken[2]. Es ist nun charakteristisch, daß er zwar aufs schärfste verwirft, daß ein Mönch Laien zur *καρποφορία* zwinge — das sei schlimmer als die Auferlegung der öffentlichen Lasten[3] —, daß er aber doch den Mönch, der die *καρποφορία* genießt, von jeder Dankespflicht gegen den Geber freispricht: im Gegenteil, die Dankesschuld liegt auf seiten des Laien. Ja, dieser soll den Mönch flehentlich um Annahme der Gabe bitten[4]. Der Schlüssel hierzu liegt augenscheinlich in der Vorstellung, daß der Laie für solchen Dienst an den Mönchen himmlischen Lohn zu erwarten hat; bringt es doch schon, wie unser Verfasser im Anschluß an Chrysostomus schreibt, einen nicht zu verachtenden Lohn, wenn man die lobt, welche die Tugend ausüben[5].

Von den Voraussetzungen des Mönchtums aus ist es nur konsequent, wenn der Verfasser von den Laien möglichste Annäherung an asketische Lebensformen wünscht. Der Laie soll nicht nur alles weltliche Treiben vermeiden[6], weltliche Lieder[7], den Besuch des Theaters und der Rennbahn[8], er soll keine goldenen Ringe und Armbänder tragen[9], sondern auch übergroße Freude und Stolz über seine guten Taten durch gesenkte Miene und Schweigen unterdrücken[10]. In der ausgelassenen Heiterkeit vieler Menschen sieht unser Verfasser nur ein künstlich erzwungenes Mittel, die schreckliche Finsternis zu verbergen, die im Grunde ihrer Seele herrscht[11]. Daß der Klerus asketisch leben soll, wird in der ganzen Briefsammlung vorausgesetzt[12].

5. Dogmatisches.

Der Verfasser schreibt II 165: „Die Frömmigkeit besteht aus diesen zweien: aus frommen Dogmen und aus guten Werken; das eine darf vom andern nicht getrennt werden". Der Ausspruch zeigt die hohe Wertschätzung des Dogmas, die ohnedies für einen kirchlichen Schriftsteller dieser Zeit selbstverständlich ist. Prüfen wir die Briefe etwas näher auf ihr Verhältnis zu den Dogmen, so sehen wir freilich, daß der Verfasser zwar als strenger Katholik an der

[1]) II 105. III 58. [2]) II 136.
[3]) I 129. [4]) II 60, o. S. 47ff.; vgl. II 84. [5]) II 277. [6]) III 168.
[7]) II 161. [8]) II 284. 290. [9]) III 31. [10]) I 167. [11]) II 18.
[12]) Vgl. z. B. das Idealbild des Lebens eines Bischofs III 126, die Forderung nächtlichen Gebetes gegenüber einem Diakon III 127 usw.

Lehre der Väter festhält und die Häresie verabscheut[1], aber offenbar seine Kraft ungleich mehr auf die praktische Frömmigkeit und die Askese, als auf theoretische Probleme verwendet. Nicht bloß dem unfruchtbaren Grübeln über unergründliche Dinge ist er abhold[2], sondern die Briefe bieten überhaupt nur einen engen Ausschnitt aus dem, was damals in der Kirche an theologischen Lehrsätzen vorhanden war. In beidem ist der Verfasser ein typischer Vertreter des griechischen Mönchtums.

Es würde ein schiefes Bild geben, wollten wir die einzelnen dogmatischen Lehren, die in den Briefen begegnen und deren Auswahl natürlich zufällig, durch die Bedürfnisse des Leserkreises bedingt ist, hier zusammenstellen, womöglich gar zu einer Art von Dogmatik gruppiert. Nur der dogmatische Gedankenkreis, der im Vordergrund des Interesses des Briefschreibers wie der Kirche seiner Zeit überhaupt steht, der christologische, mag hier skizziert werden[3].

---

[1]) Die „Heterodoxen" sind Heuchler, Männer mit fremdem Gewande, Wölfe in Schafsfellen (I 285). Im einzelnen bekämpft er den Arianismus (o. S. 89), den 'verrückten' Eunomius (I 16), mazedonianische (I 211), apollinaristische (I 257. 272), origenistische (I 188—190), allgemein-gnostische (I 248. 296), valentinianische (I 234) und manichäische Anschauungen (I 170. 171. II 317. 321). [2]) Vgl. z. B. I 16. 18. 158. 216. III 244. IV 44.

[3]) Von den übrigen dogmatischen Lehren wird nur die Lehre vom Abendmahl ausführlicher erörtert (vgl. I 44. II 233. 294. III 39. 280); sie hat bereits durch Steitz eine Darstellung gefunden (Jahrbücher für deutsche Theologie XII, 1867, S. 245—248). Er zeigt, daß sie sich mit der Abendmahlslehre Kyrills von Alexandria berührt. Degenharts Darstellung (S. 61—63) dient der Tendenz, den Briefschreiber als rechtgläubig im Sinne der gegenwärtigen katholischen Kirche erscheinen zu lassen, und hat mich nicht zu überzeugen vermocht. a) Die Hauptstelle ist Ep. I 44: „Das aus der Papierstaude und aus Leim bereitete Papier heißt bloßes Papier (*ψιλὸς χάρτης*), wenn es aber die Unterschrift des Kaisers aufgenommen hat (*δέξηται*), wird es bekanntlich 'sacra' genannt. Ebenso (*οὕτως*) mußt du dir auch die göttlichen Mysterien denken: vor dem Gebete des Priesters und dem Herabkommen (*κάθοδος*) des heiligen Geistes sind die aufgelegten Gaben bloßes Brot (*ψιλὸς ἄρτος*) und gewöhnlicher Wein (*οἶνος κοινός*), aber nach jenen schauervollen Anrufungen (*ἐπικλήσεις*) und dem Herabsteigen (*ἐπιφοίτησις*) des angebeteten, lebendigmachenden und guten Geistes ist das auf dem heiligen Tisch Aufgelegte nicht mehr bloßes Brot und gewöhnlicher Wein, sondern Leib und kostbares, reines Blut Christi" usw. Die Stelle macht die Abendmahlsauffassung des Verfassers völlig klar. Brot und Wein sind ihm nach der Epiklese gewiß in irgendeinem Sinne etwas Außergewöhnliches, Hyperphysisches, denn der heilige Geist ist herabgekommen; es hat mit ihnen eine besondere Bewandtnis, geradeso wie mit der Urkunde, die die kaiserliche Unterschrift trägt. Aber jede Reflexion über die Art, wie sich dieses Übernatürliche mit dem Brot und dem Wein verbindet, liegt noch völlig fern. Von einer „Wesensverwandlung" oder einer „substanziellen Veränderung"

Bei der Darstellung seiner dogmatischen Anschauungen muß stets im Auge behalten werden, daß wir keine zusammenhängenden dogmatischen Erörterungen vor uns haben, sondern nur kürzere oder längere Ausführungen, die meist nur einen bestimmten Punkt behandeln und meist polemisch orientiert sind.

Eine der Fronten, gegen die er sich richtet, ist die Lehre des Apollinaris von Laodicea, den er übrigens trotz des dogmatischen Gegensatzes als Persönlichkeit hochschätzt[1]. Der Logos habe nicht, wie Apollinaris lehre[2], „das Fleisch vom Himmel genommen", denn dann bedürfte es ja gar nicht der heiligen Jungfrau[3]; sondern, als Gott gestaltlos, habe er sich selbst aus der Jungfrau ohne Samen, ohne Verletzung und ohne allen Schmutz, der Menschheit entsprechend Gestalt gegeben[4]. Und zwar ist er alles geworden, was

---

(Degenhart S. 62) darf man hier nicht reden, da man mit diesen Ausdrücken eine Fragestellung an unsern Text heranträgt, die seinem Verfasser durchaus fremd ist. — b) Die zweite Stelle, die Degenhart ausführlich bespricht, Ep. I 99, lautet: „Die, welche danach trachten, ihre Seelen zu heiligen, werden nicht bloß reichen Vorrat an geistigem Brot und Wasser haben, sondern werden sogar auch Fleisch erlangen; denn ... Mose sagt zum voraus dem Volke: heiligt euch auf morgen und eßt Fleisch, wobei er unter Fleisch einesteils den göttlichen Leib verstand, den die Gläubigen jetzt in der Kirche essen, andernteils die allerseligste und alle übrigen Erkenntnisse übertreffende Gnosis der Christen" (*κρέα νοήσας τό τε θεῖον σῶμα ... καὶ τὴν γνῶσιν Χριστιανῶν*). Die Stelle soll nach Degenhart S. 62 bedeuten, die Seelen „erlabten sich nicht nur an geistigem Brot und Wasser, sondern sie genössen auch (wirkliches) Fleisch". „Geistigem Genusse ist somit wirklicher gegenübergestellt." Ich würde dagegen sagen: dem Genuß von geistigem Brot und Wasser wird hier der Genuß von geistigem Fleisch zur Seite gestellt. Schon daß der Verfasser in dem von der alttestamentlichen Stelle ihm gegebenen Worte „Fleisch" nicht nur den göttlichen Leib, sondern auch die christliche Gnosis beschlossen findet, spricht für diese Auffassung. Nur in bildlicher, nicht in eigentlicher Ausdrucksweise spricht der Verfasser von einem Genuß von Fleisch; im eigentlichen Sinne redet er nur von einem Essen des göttlichen Leibes: auf welche Weise aber der göttliche Leib im Abendmahl enthalten ist, ob geistig oder realiter oder sonstwie, wird überhaupt nicht berührt. c) Das Gleiche gilt von der dritten Stelle, die Degenhart (S. 62f.) heranzieht. Durch Einführung von Ausdrücken, wie „realsubstanzielle Tätigkeit" des Fleisches Gottes, „wirkliche, physische Vereinigung" des Gläubigen mit Christus in der Eucharistie gibt Degenhart den Wendungen des Briefschreibers eine dogmatische Zuspitzung und Präzision, die ihnen in Wirklichkeit abgeht.

[1]) I 257. [2]) I 257. 272. In Wirklichkeit hat Apollinaris die ihm hier zugeschriebene Lehre einiger seiner Anhänger bekämpft, Loofs DG [4] 269.

[3]) I 272. [4]) I 272: „*ὁ ἄπλαστος κατὰ τὴν θεότητα κύριος ἑαυτὸν ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ σπέρματος καὶ φθορᾶς καὶ δίχα παντὸς ῥύπου ἔπλασε κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.*"

wir sind, abgesehen von der Sünde, also *σῶμα, ψυχή, νοῦς*[1]. Die *σάρκωσις* ist eine wahre; als Kind trinkt der Menschgewordene Milch, als Erwachsener hat er gegessen, getrunken, gearbeitet und geschlafen, ist er gegeißelt und gekreuzigt worden[2]. Die Inkarnation änderte aber nichts an seiner Gottheit; er war nach der Inkarnation zugleich *θεὸς μὲν ἀληθινὸς κατὰ τὸ ἀόρατον, ἄνθρωπος δὲ ἀληθινὸς κατὰ τὸ ὁρώμενον*[3]. Er war nicht *ἄνθρωπος ψιλός*, sondern *θεὸς ἐν ἀνθρωπίνῃ ὀφθεὶς μορφῇ καὶ τῇ ἰδίᾳ ἀναμαρτήτῳ καὶ ἀμωμήτῳ σαρκί*[4]. Daher soll man nicht vom Menschen ohne die Gottheit reden, und nicht die Gottheit ohne die Menschheit bekennen[5]. Sehr stark wird gleichwohl die Einheit Christi betont: „*εἷς ὑπάρχει ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν τὴν ἐκ τῆς παρθένου· εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, μία ὑπόστασις, ἓν πρόσωπον*“[6]. Dementsprechend werden die verschiedenen Worte, Handlungen usw. des Fleischgewordenen nicht auf zwei Subjekte verteilt: „*οὐκ ἦν ἕτερος . . . καὶ ἕτερος . . ., ἀλλ' ὁ αὐτός*“, nämlich: er, ein und derselbe, erkundigt sich in menschlicher Weise, wo Lazarus begraben liegt, und weckt ihn in göttlicher Weise auf; er leidet im Fleisch [in menschlicher Weise] und öffnet in göttlicher Weise die Gräber[7]. Abgelehnt wird eine Entwicklung (*προκοπή*) Christi, z. B. seiner *σοφία*. Wenn Lukas (2 52) gleichwohl davon spricht, so ist das so zu verstehen, daß Christus mit fortschreitendem Alter die Menschen seine Weisheit mehr und mehr sehen ließ[8]. Wenn von Christi Gehorsam, seinem Geschrei, seinen Tränen, seinem Flehen gesprochen wird, davon, daß er erhört wird, daß er gottesfürchtig ist, so kann unser Verfasser, da er Gott und Mensch in Christus nicht als zwei verschiedene Subjekte auffaßt, diese Dinge nicht, wie die Antiochener, dem Menschen zuschreiben; er muß sie vielmehr dem einen Christus zuschreiben; damit taucht das Problem auf: wie kann der Logos gehorsam sein? wie kann er leiden usw.? Der Verfasser löst es mit der Annahme, der Logos habe das alles nur „gespielt“. Wie der Sachwalter vor Gericht, auch wenn er persönlich keineswegs vergewaltigt worden ist, doch im Namen seines Klienten sagen kann: „wir sind bedrängt, bedrückt, vergewaltigt“, so sagt Christus für uns: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ und: „Mein Gott, mein Gott, erhöre mich“[9]. Das heißt: Christus

---

[1]) I 170, hier gegen die Manichäer gerichtet; die Wendung trifft aber natürlich ebenso die Apollinaristen. [2]) I 149.
[3]) II 40; vgl. I 171. II 187. [4]) II 150. [5]) II 187.
[6]) III 91, vgl. III 92. [7]) II 292; die Stelle stammt aus Athanasius, vgl. o. S. 60. [8]) I 288. [9]) I 102 (Sp. 125 CD); ähnlich II 289.

bildet in sich selbst unsere menschliche Art ab[1]. Als Logos war er weder gehorsam noch ungehorsam, „als Knechtsgestalt" aber nimmt er die fremde Art an; Gehorsam, Leiden usw. „spielt" er für uns („*δραματουργεῖται καὶ πλέκεται θαυμασίως ὑπὲρ ἡμῶν*")[2]. Er selbst ist *ἀπαθής*. Wir aber werden gerettet „*τοῖς τοῦ ἀπαθοῦς Χριστοῦ πάθεσιν*"[3]. Indem er so unser Wesen in sich abbildet, „indem er in sich selbst ganz mich mit dem Meinigen trägt", vernichtet er in sich selbst alles [den Menschen anhaftende] Schlechte, wie Feuer das Wachs oder die Sonne den Dunst der Erde, und „wegen der Vermischung („*διὰ τὴν σύγκρασιν*") nehme ich teil an dem Seinigen"[4]. Hier klingt deutlich der alte realistische Erlösungsgedanke an. — Nach der Auferstehung unterliegt Christus nicht mehr den Schwächen und Bedürfnissen des Körpers; wir kennen nun nicht mehr Christus nach dem Fleisch, d. h. „nicht mehr den leidensfähigen, schwachen und sterbenden Christus"; „denn die Kraft seiner Gottheit hat alles Menschliche besiegt". Er ist in demselben Leibe, der vorher unter Pilatus gekreuzigt, begraben und Auferstanden ist; aber er wird doch nicht mehr Menschliches leiden; sein Körper bleibt in Ewigkeit in ewiger Jugend, unversehrt und rein"[5].

Die im vorstehenden skizzierte Christologie steht, wie man ohne weiteres sieht, der des Kyrill von Alexandria nahe. Es war gewiß ein weitverbreiteter christologischer Durchschnittstypus, dem Kyrill und unser Briefschreiber unabhängig voneinander folgen. Daß wir diese der „alexandrinischen" nahestehende Christologie bei einem Verehrer des Chrysostomus finden, hat gewiß nichts Auffallendes; denn Chrysostomus ist zwar als Exeget der antiochenischen Schule zuzurechnen, hat aber keine scharf zugespitzte Christologie vertreten[6]. Die Frage, ob die christologischen Formulierungen unseres Briefschreibers den Nestorianismus bekämpfen, ist bereits o. S. 94f. erörtert.

§ 16. Vorläufiges über die Abfassung durch Nilus.

1. Wir haben in § 14 den Verfasser der Briefe charakterisiert, ohne die Frage nach seinem Namen zu berühren. Nach dem, was o. S. 33 über die Methode der Kritik der Nilusschriften gesagt worden ist, ist diese Frage erst spruchreif, nachdem sämtliche Nilusschriften genau untersucht sind. Der Leser wird aber wenigstens etwas Vorläufiges über diese Frage hören wollen.

[1]) I 102: „*ἐν ἑαυτῷ τυποῖ τὸ ἡμέτερον.*" [2]) I 102. [3]) Ebenda.
[4]) Ebenda. [5]) I 149. [6]) A. Harnack, DG [4] II, S. 340 Anm.

Die allerdings nur bis zum 8. Jahrhundert hinaufreichenden Zeugen (o. S. 62) und die handschriftliche Überlieferung bezeichnen einstimmig als Verfasser Nilus. Diese Tatsache muß erwähnt werden, sowenig auch mit ihr die Verfasserfrage entschieden ist. Auch die allgemeine Erwägung, es sei unwahrscheinlich, daß eine so umfangreiche Briefsammlung unter einen falschen Namen gestellt worden sei, ist noch nicht entscheidend. Es läßt sich überhaupt kein zwingender Beweis für die Verfasserschaft des Nilus führen; ebensowenig läßt sich freilich das Gegenteil erweisen.

Allerdings sieht es so aus, als könnte man mit Hilfe der Schrift 'De oratione' (Verzeichnis Nr. 15; PG 79, 1165 ff.) einen Beweis für die Abfassung der Briefe durch Nilus erbringen. Sehen wir zu, ob das der Fall ist.

Es wurde bereits S. 31 bemerkt, daß in einer von Cotelier herausgegebenen Sammlung von Mönchsapophthegmen unter der Überschrift *περὶ τοῦ ἀββᾶ Νείλου* zehn Aussprüche zusammengestellt sind, von denen acht aus der nilusschen Schrift De oratione stammen, während der neunte und der zehnte Ausspruch weder in der Schrift De oratione noch in irgendeiner anderen gedruckten Nilusschrift nachzuweisen sind. Die wörtliche Übereinstimmung dieser acht Zitate mit dem Text in der Schrift De oratione[1], sowie die genaue Übereinstimmung in der Reihenfolge der Zitate[2] zeigen, daß diese Zitate nicht aus der mündlichen Überlieferung, sondern aus einer schriftlichen Vorlage ihren Weg in die Apophthegmensammlung genommen haben. Die acht Zitate scheinen also zu beweisen, daß die Schrift De oratione um 490 (denn um diese Zeit dürfte nach Butler[3] die Entstehung der Apophthegmensammlung anzusetzen sein) als ein Werk des Abtes Nilus bekannt war. Unter allem, was uns unter dem Namen des Nilus überliefert ist, sind diese acht Aussprüche am frühesten bezeugt. Könnte man nun zeigen, daß sich die Briefe und die Schrift De oratione ohne Schwierigkeit von demselben Verfasser herleiten lassen, so wäre, wie es scheint, die Abfassung der Briefe durch Nilus bewiesen.

In der Tat lassen sich ohne weiteres mancherlei Berührungen zwischen beiden Werken auffinden. So ist gleich dies bemerkenswert, daß die Apophthegmen den von ihnen zitierten Autor von

[1]) Daß Cotelier den Text seiner Apophthegmensammlung hier dem damals bereits gedruckt vorliegenden Nilustexte künstlich angepaßt haben sollte, scheint bei dem Interesse dieses ausgezeichneten Patristikers für handschriftliche Varianten ausgeschlossen (vgl. z. B. die o. S. 8 genannte Variantensammlung). [2]) I = de or. 13; II = 14; III = 16; IV = 17; V = 19; VI = 20; VII = 89; VIII = 121. [3]) O. S. 31, Anm. 1.

De orationē als Abt bezeichnen[1]; wie wir sahen[2], rühren auch die Briefe von einem Abte her. Sowohl in den Briefen, wie in dem Schriftchen über das Gebet schreibt der Verfasser, daß er jüngere Mönche unterrichte[3]. Auch die Neigung, das Zeitwort — doch ohne pedantische Konsequenz — vorwegzunehmen, die wir in den Briefen beobachten konnten[4], findet sich in der Schrift De oratione, und zwar sogar innerhalb der erwähnten acht Sätze[5]. Eine genauere Untersuchung der Sprache würde sicher eine ganze Reihe weiterer Ähnlichkeiten zutage fördern.

Trotz alledem wäre auf dem eben angedeuteten Wege doch nicht mehr als ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Abfassung der Briefe durch Nilus zu erreichen, — nicht bloß deshalb, weil mit dem Nachweis der Identität der Sprache und der Gedankenwelt noch nichts über die Identität der Verfasser bewiesen wäre. Wir bewegen uns in der Apophthegmenliteratur auf einem schwankenden Boden. Nehmen wir mit Butler an, die in Rede stehende Apophthegmensammlung stamme wirklich aus dem Ausgang des 5. Jahrhunderts, so bliebe immer noch zu beweisen, daß die Sammlung schon damals jene acht Niluszitate enthalten hat und diese nicht erst durch einen späteren Zusatz in die Sammlung hineingekommen sind. Wir dürfen auch mit jenen acht Zitaten nicht sofort die ganze Schrift De oratione als um 500 bezeugt betrachten, sondern müssen natürlich mit der Möglichkeit rechnen, daß dies Schriftchen erst allmählich die Gestalt erlangt hat, in der es gedruckt ist[6]. Darin liegt

---

[1]) So in der oben im Text erwähnten Überschrift; ferner wird der erste Ausspruch eigens mit der Wendung eingeleitet: *εἶπεν ὁ ἀββᾶς Νεῖλος.*

[2]) S. 81. [3]) Vgl. o. S. 81; de or. Sp. 1193 A (*ὃ καὶ νεωτέροις εἴρηκα*). Daß der hier mitgeteilte Satz nirgends in den Briefen vorkommt, ist natürlich kein Grund gegen die Annahme der Identität des Verfassers beider Werke. [4]) Vgl. o. S. 47, Anm. 1. [5]) Vgl. dazu z. B. de or. 13: *ὅσα ἂν ποιήσῃς πρὸς ἄμυναν ἀδελφοῦ ἠδικηκότος σε, ἅπαντα εἰς σκάνδαλόν σοι γενήσεται ἐν καιρῷ προσευχῆς.* Ferner de or. 14. 15. 16. Dagegen steht, wie wir es auch bei den Briefen beobachtet haben, das Verbum z. B. dann, wenn der Klang es erfordert, am Schluß; so de or. 19: *τούτου τὸν καρπὸν κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς εὑρήσεις.* 20: *εἰς μάτην τρέχεις.*

[6]) Die Schrift ist in 153 kleine 'Kapitel' eingeteilt. In dieser Gestalt kannte sie bereits Photius (Bibl. cod. 21, ed. I. Bekker S. 163). Ließe sich zeigen, daß die Vorrede der Schrift (Sp. 1165 A—1168 B) ursprünglich ist, so wäre damit der jetzige Umfang der Schrift als ursprünglich erwiesen. Die Vorrede enthält nämlich allerlei zahlensymbolische Spielereien, zu denen die im Hinblick auf die 153 Fische Joh 21 11 gewählte Zahl 153 den Anlaß gibt, sowie noch eine andere Bemerkung über die Einteilung des Folgenden in 153 Kapitel. Doch scheint mir die Ursprünglichkeit der Vorrede nicht über jeden Zweifel erhaben; sie kann sehr wohl von einem Redaktor her-

aber, daß es unkritisch wäre, die Briefe und die Schrift De oratione ohne weiteres etwa auf ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten zu untersuchen. Schließlich wäre erst noch zu beweisen, daß diese Schrift mit Recht den Namen des Nilus trug. Ich glaube zwar nicht, daß alle diese Fragen negativ beantwortet werden müßten, aber sie einfach zu ignorieren, geht gewiß nicht an. Wir kämen also auf diesem Wege nicht zum Ziel, sondern blieben in einer bloßen Wahrscheinlichkeitsrechnung stecken.

So läßt sich die Frage nach dem Verfasser der Briefe vorläufig nur dahin beantworten, daß es wahrscheinlich ist, daß der Abt Nilus von Ankyra in Galatien der Verfasser ist. So ist es überliefert, und es besteht vorläufig kein Anlaß, diese Überlieferung preiszugeben. Ich glaube mit allen übrigen ihm zugeschriebenen Schriften genügend vertraut zu sein, um andeuten zu dürfen, daß dies Ergebnis durch die weiteren Untersuchungen nicht umgestoßen werden dürfte; ebensowenig wird es freilich gelingen, von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit vorzudringen. Die Herkunft der Briefe von Nilus ist eine „definitive Hypothese".

2. Ist Nilus wirklich der Verfasser der Briefe, so könnte man freilich erwarten, ihn schon etwa im ersten oder doch wenigstens im zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts bezeugt zu finden, um so

---

rühren, der das Ganze irgendwie bearbeitet hat; die Wendung: *εἰς ἑκατὸν οὗν πεντήκοντα τριῶν τὸν περὶ προσευχῆς λόγον διειληφότες* (1165 B) würde sich sehr gut in diese Auffassung fügen. In manchen Handschriften fehlt die Vorrede, so im Cod. Berol. 1487 s. 15/16 (Verzeichnis der griech. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin I, S. 33), wie es scheint auch in einigen Wiener Hss. (Lambecius Bd. V, Cod. 235, Nr. 14; Cod. 237, Nr. 5). Auch sonst begegnen in der handschriftlichen Überlieferung mancherlei Verschiedenheiten, so einmal statt 153 nur 150 Kapitel (in Wien, Lambecius Bd. V, Cod. 234, Nr. 6), ein andermal gar 166 Kapitel (vgl. H. Omont, Catalogues des manuscrits grecs de Fontainebleau, Paris 1889, Art. 1). Eine andere Reihenfolge als in dem von Suarès veröffentlichten Text findet sich im Cod. Bodl. Can. Gr. 16, fol. 116, s. 15 (vgl. H. O. Coxe, Catal. cod. ms. bibl. Bodl., III, 1854, Sp. 20). Ganz rätselhaft ist mir folgende Notiz im Berliner Hss.-Verzeichnis S. 178: Cod. gr. qu. 19, s. 15, Nr. 37: *Νείλου περὶ προσευχῆς*, inc.: *τέλος πασῶν ἐντολῶν προσευχή*: damit beginnt im Texte von Suarès weder die Vorrede, noch Kap. I, noch irgendein anderes Kapitel. — Sebastian Haidacher (Titel o. S. 9, Z. 1) hat das Verdienst, im Pandektes des Antiochus eine Anzahl von Zitaten aus Nilus de orat. entdeckt zu haben. Ich habe seine Nachweisungen genau durchgeprüft und gefunden, daß es im ganzen nicht weniger als 17 Kapitel der Schrift De oratione sind, die durch Antiochus für die Zeit um 620 bezeugt sind. Unter den Kapiteln 3—16 gibt es nur 3 (nämlich 4, 12 und 13), die sich bei Antiochus nicht finden. Aber sie sind durch Antiochus doch eben nur für die Zeit um 620 bezeugt, nicht für die Zeit um 490. Haidachers hübsche Entdeckung hilft uns also in unserm Zusammenhange nicht weiter.

mehr, als wir aus der Briefsammlung schließen müssen, daß sein Name zu seinen Lebzeiten ziemlich weit bekannt gewesen ist. Jene Erwartung wird nun aber nicht erfüllt. Vor allem die großen Historiker des 5. Jahrhunderts erwähnen ihn nicht. Das muß befremden, da sie durchaus nicht mit Notizen über berühmte Mönche kargen. Bei Sokrates stehen gewiß die politischen Vorgänge, die kaiserliche Religionspolitik und die Kämpfe um das Dogma im Vordergrunde der Darstellung. Aber an Interesse für das Mönchtum fehlt es ihm doch keineswegs. Wenn er sich über Antonius kurz faßt (h. e. I 21), so entschuldigt er das ausdrücklich mit dem Hinweis auf die von Athanasius verfaßte ausführliche Vita Antonii. Um so eingehender berichtet er in zwei langen Kapiteln (IV 23—24) über andere berühmte Mönche und das mönchische Leben. Auch sonst finden sich in seiner Darstellung Bemerkungen über Mönche, Klostergründungen und dergleichen, nicht bloß wenn die Mönche in kirchenpolitische Händel verwickelt werden (so VI 7. 9. VII 14), sondern auch in anderen Zusammenhängen (vgl. I 13. II 38 4. IV 22 6. 26 12. 36). Gleichwohl von Nilus keine Silbe, obwohl die Darstellung bis 439 reicht. — In noch ganz anderem Maße wie Sokrates interessiert sich Sozomenos für die christlichen Asketen. Für ihn war die Verehrung der Mönche ein Erbe des väterlichen Hauses; sein Großvater war in Palästina unter dem Eindruck des großen Mönchsheiligen Hilarion für das Christentum gewonnen worden (h. e. V 15 14—15). So äußert sich denn Sozomenos über die Mönche nicht anders als mit tiefster Ehrfurcht; er erklärt sich geradezu für unfähig, ihr Leben in rechter Weise zu beschreiben (III 16 16). Die Zahl der mit Namen aufgeführten Asketen, die in seinem Werke vorkommen, ist ungleich größer als die Zahl der von Sokrates erwähnten; sie beträgt ungefähr 100. Er weiß von Mönchen fast in allen Gegenden des Morgenlandes: in der Thebais, in Skete, in Nitria, in Rhinocorura, in Libyen, Palästina, Arabien, am Sinai, in Coelesyrien, in Syrien, bei den Persern, in Konstantinopel, Bithynien, Pontus, Paphlagonien, Armenien, Galatien und Kappadozien[1]. Aber von Nilus kein Wort! Allerdings reicht die Darstellung nur bis 423[2]. — Ähnlich steht es bei Theodoret. Er war selbst Mönch. Schon seine Eltern waren eifrige Verehrer der Asketen; er selbst wuchs in Antiochia in tiefer Bewunderung für die Askese

[1]) I 12—14. II 17—23. 31. III 13—16. 30. VI 5. 20. 28—34. 38. 40. VII 22. 28. VIII 1. 6. 9. 12. 15. 17. 19. 20. 23. IX 17.

[2]) Nur gelegentlich wird diese Zeitgrenze überschritten: so wird IX 2 18 ein Vorgang erwähnt, der sich ereignete, als Proklus Bischof von Konstantinopel war, also nach 434.

SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL OF THEOLOGY LIBRARY

auf, die großen Heiligen der syrischen Wüste vor Augen[1]. So hat er nicht unterlassen, seine Darstellung mit den eindrucksvollen Gestalten hervorragender orientalischer Mönche zu beleben (IV 26 bis 29. 35. V 7). Seine Auswahl ist eine andere, wie die des Sokrates und die des Sozomenos; aber von Nilus spricht er so wenig wie jene, obwohl er seine Darstellung bis 428 herabführt und sein Werk erst um 449/450 schreibt[2], also in einem zeitlichen Abstand von den Ereignissen, der der Sichtung von Bedeutsamem und Unbedeutsamem förderlich sein mußte.

Doch es wäre gründlich verkehrt, aus diesem Schweigen der Kirchenhistoriker über Nilus kritische Einwände gegen unser oben formuliertes Ergebnis zu entnehmen, die Briefe dem Nilus abzusprechen und ihn selbst in eine spätere Zeit zu verweisen. Es läßt sich nämlich zeigen, daß in dem Schweigen der Kirchenhistoriker nichts geradezu Auffallendes liegt. Es erklärt sich schon aus der Zufälligkeit ihrer Stoffauswahl. Sie waren keineswegs über alle kirchlichen Provinzen gleichmäßig unterrichtet. So bleiben bei Sokrates so bekannte orientalische Asketen wie Pachomius, Hilarion von Gaza und Palämon unerwähnt, von den kirchlichen Größen des Abendlandes nicht bloß Johannes Cassianus, sondern selbst Hieronymus und Augustinus. Nicht minder zufällig und einseitig ist die Zusammensetzung des Materials bei Sozomenos. Der Gesichtskreis Theodorets ist noch weit begrenzter als der seiner Vorgänger. Es kommt hinzu, daß die Geschichtschreibung jener Zeit sich vorzugsweise an geschichtliche Vorgänge von einer gewissen Massivität und Greifbarkeit hält; von den Helden der Askese erzählte sie, wenn es erstaunliche Dinge von ihnen zu berichten gab, während das stille Wirken eines Abtes und ethischen Schriftstellers wie Nilus sich dieser Art von Geschichtschreibung leicht entzog. Bei der ganzen Anlage dieser Kirchengeschichten bestand für ihre Verfasser kaum ein Anlaß, Nilus zu erwähnen.

Auch bei den übrigen kirchlichen Schriftstellern der hier in Betracht kommenden Zeit wird, soweit ich sehe, Nilus nicht erwähnt. Mehrere Männer mit Namen Nilus, mindestens vier, befinden sich unter den Adressaten Isidors von Pelusium[3]. Es ist

[1]) Vgl. L. Parmentier, Theodoret, Kirchengeschichte = GCS 19, Leipzig 1911, Einleitung S. XCIX. [2]) Parmentier S. C—CII.

[3]) Die Angaben des Registers PG 78, 1705/06 s. v. Nilus sind nicht ganz genau. Es ergibt sich vielmehr folgendes Verzeichnis: Nilus scholasticus V 240. 241. Nilus grammaticus III 205. Nilus diaconus III 65. 66. IV 127. Nilus monachus I 1. 80. 427. Nilus [ohne Zusatz]: I 5. 56. 137. 219. II 160. 278. III 69. 139. IV 151. 158. 167. 179. 193. V 130. 145. 157. 272. 287.

aber unmöglich, zu beweisen, daß einer der Briefe Isidors an unsern Nilus gerichtet ist. Die Mehrzahl der Stücke scheint mir eine Beziehung auf diesen geradezu auszuschließen; doch ist es zwecklos, dies hier umständlich zu zeigen.

Wir müssen das Fehlen eines gleichzeitigen oder nur wenig jüngeren Zeugnisses für Nilus als einen Zufall mit in Kauf nehmen; daß daraus die Kritik kein Kapital schlagen kann, dürfte nach dem Vorstehenden klar sein.

Kapitel III.

Die Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai.[1]

§ 17. Einleitendes. Die Textverhältnisse.

1. Mit der Untersuchung der Briefe haben wir einen festen Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus die kritische Prüfung der übrigen Schriften der nilusschen Sammlung möglich ist. Wir untersuchen nun zunächst die sogenannte „Erzählung" vom Überfall der Mönche am Sinai[2] ('Verzeichnis' Nr. 2). Die „Erzählung" ist nun zwar erst 1913 von Stephan Schiwietz zum Gegenstand einer geschichtlichen Abhandlung gemacht worden[3]; indessen sowenig es dieser Arbeit an einigen guten Beobachtungen fehlt, sowenig vermag sie im ganzen kritischen Anforderungen zu genügen und eine erneute Untersuchung überflüssig zu machen. Fragen, wie die nach der Zuverlässigkeit des gedruckten Textes, nach der Verfasserschaft des Nilus, nach der literarischen Gattung, insbesondere nach dem Verhältnis zum griechischen „Roman", nach der geschichtlichen

391. 438. 487. 492. 499. 516. Die Adressen sind übrigens sicher nicht immer zuverlässig überliefert; vgl. die Variante PG 78, 179, Anm. 1.

[1]) Von diesem Kapitel sind die §§ 18—21 in starker Verkürzung bereits in meinem o. S. 8 angeführten Aufsatze veröffentlicht. Mit freundlicher Einwilligung des Verlags der Neuen Jahrbücher (B. G. Teubner) benutze ich zumeist denselben Wortlaut wie in jenem Aufsatze.

[2]) PG 79, 589—693. Titel meist: „*Εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἁγίων ἀββάδων (μοναχῶν) τῶν ἐν τῷ Σινᾷ καὶ ἐν τῇ Ῥαΐθοῦ*", auch „*Διηγήματα εἰς τὴν ἀναίρεσιν*" *κτλ.*, auch mit dem Zusatz „*καὶ εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Θεοδούλου*". Lateinisch „Narratio". Die Einteilung der Schrift in sieben Narrationen ist nicht ursprünglich; sie stammt von Poussin (vgl. PG 79, 584, Anm. 1). [3]) Vgl. o. S. 9. Ich darf bemerken, daß der Grundstock des vorliegenden III. Kapitels meiner Schrift aus dem Jahre 1912 stammt.

Zuverlässigkeit des Inhalts fechten Schiwietz weiter nicht an, er benutzt die „Erzählung" unbesehen als historische Quelle für die Lebensgeschichte des Nilus. Ganz die gleiche Kritiklosigkeit begegnet in dem Buche von Degenhart, das infolge gänzlich unkritischer Verwendung der Narratio ein durchaus unhistorisches Gesamtbild von Nilus' Leben entwirft. Degenhart hat nicht einmal die Varianten berücksichtigt, die in der Ausgabe von Migne in den Fußnoten abgedruckt sind.

2. Zunächst bedarf es einer Orientierung über die Textverhältnisse. Es gibt nur eine gedruckte Ausgabe des griechischen Textes der „Erzählung", das ist die von Possinus 1639 veröffentlichte[1], bei Migne PG 79, 589—693 abgedruckte Rezension. Liest man in Poussins Vorwort (PG 79, 587f.) die Entstehungsgeschichte dieser Rezension, so ist man freilich zunächst geneigt, sein Vertrauen zu dem darin gebotenen Texte auf ein Mindestmaß zu beschränken. Die Grundlage dieses Textes wird von einer Handschrift geboten, die sich im Besitz des Toulouser Erzbischofs Karl von Montchal befand und darum von Possinus als Codex Tolosanus bezeichnet wird. Diese Handschrift aber war ein Werk des 17. Jahrhunderts! Und merkwürdigerweise war sie aus zwei verschiedenen Codices abgeschrieben; der ersten, kleineren Hälfte des Codex Tolosanus liegt eine andere Handschrift zugrunde, als der zweiten, größeren. Nach Poussins Angabe ist der erste Teil aus einem sehr schlechten Codex Palatinus abgeschrieben, — wir erfahren nicht, aus welchem —, der zweite Teil „ex alio quopiam codice", von dem Poussin selbst nichts Genaueres mehr gewußt zu haben scheint, dessen Wert er aber ebenfalls sehr gering einschätzte. Der in dieser Weise von unkundigen Händen aus schlechten Vorlagen zusammengeschriebene Text war nach Poussins Ausspruch „prorsus eiusmodi, qu nec lectori prodesse nisi divinanti, nec interpretem pati nisi Oedipum aut Apollinem posse videretur". Montchal selbst verbesserte und ergänzte ihn daher mit Hilfe eines — uns wieder nicht näher bezeichneten — Codex der königlichen Bibliothek zu Paris, indem er die Varianten notierte und die zahlreichen Lücken ausfüllte[2]. Auf Grund dieser Arbeit des Erzbischofs hat dann schließlich Poussin die von ihm herausgegebene Rezension hergestellt. So ist der gedruckt vorliegende Text aus sehr verschiedenen und zwar teilweise recht trüben Bächen zusammengeronnen.

Indessen ist die Sache nicht so verzweifelt, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn erstens hat Leo Allatius im Anhang

[1]) Vgl. o. S. 4. [2]) Diese Lücken werden uns unten noch beschäftigen.

zu seiner Ausgabe der Briefe des Nilus von 1668 (o. S. 4) aus fünf Handschriften der vatikanischen Bibliothek Varianten zu Poussins Rezension der „Erzählung" zusammengestellt und uns dadurch eine ständige Kontrolle des von Poussin gebotenen Textes ermöglicht. Er benutzte vier Handschriften der Vatikana, die ihm auf einem Aste der Textüberlieferung gewachsen zu sein schienen, nämlich einen Cod. Vaticanus, einen Barberinus, einen Altempsianus und einen Sfortianus, — anderseits einen Codex Palatinus, den er selbst aus Heidelberg in den Vatikan gebracht hatte und der dem im Codex Tolosanus (s. o.) benutzten Codex Palatinus ganz nahe verwandt war[1]. Zweitens hat F. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660, S. 139—144, aus einem Kodex des Kardinals Mazarin Varianten mitgeteilt. Drittens können wir den griechischen Text noch durch eine vermutlich ziemlich alte lateinische Übersetzung der „Narratio" kontrollieren[2]; sie findet sich gedruckt zuerst in den „Vitae sanctorum" von Lipomanus (Venedig 1556—58), dann in der von Laurentius Surius 1570—75 veranstalteten verbesserten Ausgabe dieses Werkes[3]. Freilich unterliegt der Wert dieser Übersetzung für die Kontrolle der Rezension Poussins gewissen Einschränkungen; wir haben es hier nicht nur mit einer Übersetzung zu tun, sondern müssen auch noch mit der Unzuverlässigkeit ihres Herausgebers rechnen[4]. Aber überall dort, wo der Text Poussins, die vatikanischen Handschriften und die lateinische Übersetzung übereinstimmen, bewegen wir uns auf festem Boden.

Doch wir würden die kritische Vorsicht gewiß übertreiben, wenn wir überhaupt nur solche Stellen der Narratio benutzen wollten, die sich durch Übereinstimmung der genannten Zeugen als unverdächtig erweisen. Zum mindesten muß die Frage aufgeworfen werden, ob nicht in dem Plus, das der Poussinsche Text gegenüber den andern Zeugen bietet, auch Ursprüngliches enthalten

[1]) Nach den eigenen Angaben des Allatius PG 79, Sp. 47 und Sp. 587/88, Anm. 6. [2]) „Veterem interpretationem" nennt sie Possinus PG 79, 587/88. Es sei daran erinnert, daß es von zwei alten Nilusschriften sehr alte lat. Übersetzungen gibt, die vermutlich nicht jünger sind als das 6. Jahrhundert, vgl. P. van den Ven [o. S. 4], S. 74.

[3]) Ich benutze die Kölner Ausgabe von 1617, Bd. I, S. 220—230. Schiwietz, Bd. II, S. 48, und ihm folgend Degenhart, S. 9, reden von der um die Reflexionen gekürzten Fassung der Narratio bei den Bollandisten (14. Jan.). Das ist mir unverständlich, da sich bei den Bollandisten nur ein ganz kurzer Auszug findet. Vermutlich meinen sie den von Lipomanus und Surius herausgegebenen lateinischen Text.

[4]) Vor dieser warnt A. Ehrhard, Die griechischen Martyrien, 1907, S. 29.

ist. Wir untersuchen zuerst das Plus, das der Poussinsche Text gegenüber den von Allatius verglichenen vatikanischen Handschriften bietet, dann das Plus gegenüber dem Lateiner.

Aus der von Allatius veröffentlichten Variantensammlung[1] ergibt sich, daß die vatikanischen Handschriften an vielen Stellen einen kürzeren Text bieten als Poussin. Wir sehen von den vereinzelten Stellen ab, wo die vatikanischen Codices nur um ganz kurze Sätzchen oder Satzteilchen kürzer sind als der Text von Possinus, und ziehen nur die umfangreicheren Lücken heran. Es sind im ganzen vierundzwanzig. Ich bezeichne diese lacunae im folgenden mit L^1, L^2, L^3 usf. Jede von ihnen beansprucht eine gesonderte kurze Besprechung. In vielen Fällen wird eine Entscheidung über echt oder unecht unmöglich sein. Übereinstimmung mit dem Gesamttenor der Schrift ist natürlich niemals ein Beweis für die Echtheit einer Stelle. Ein phantasievoller Abschreiber oder Bearbeiter, der Motive der Narratio, Reflexionen und dgl. weiter ausspann, konnte von der Gedankenwelt seiner Vorlage so beherrscht sein, daß er sich ihr unwillkürlich anpaßte. Überdies muß man bedenken, wie groß das Gemeingut an asketischen Ausdrücken, Gedanken und Gedankenreihen gewesen sein mag. Auch diese Erwägung zeigt, wie unmöglich es ist, aus dem Klang der Sätze auf verschiedene Verfasser zu schließen. Mit diesen Vorbehalten treten wir in die Einzeluntersuchung ein.

L^1 = PG 79, 601 A, Z. 2 *Πρέπον* bis B, Z. 4 *ἐξουσίαν*, eine längere Reflexion über den Gedanken, daß es den „Wettkämpfer" ehrt, wenn er in „der Blüte der Jugend, wenn die Begierde brennt, wenn die Leidenschaften lodern", auf die eheliche Gemeinschaft verzichtet, nicht erst im Alter, „wenn die Kraft erloschen ist"; denn wenn das Spiel bereits beendigt ist, vermag der Ringkämpfer keinen Sieg mehr zu feiern. — L^1 fehlt auch im Lateiner. Im Zusammenhang ist der Abschnitt weder störend, noch unentbehrlich. Die Frage der Echtheit muß offen bleiben.

L^2 = 616 A, Z. 11 *Τοσοῦτον* bis C, Z. 4 v. u. *ἐπτοημένη*, eine Philippika gegen die „unersättliche Gefräßigkeit" der Gegenwart, gegen den Luxus und das Raffinement der Küche, daß man z. B. den Suppen gewisse Wohlgerüche oder bestimmte künstliche Farben gibt. Der Schlußsatz lenkt glücklich wieder in den Zusammenhang ein, in dem L^2 sich aber doch sehr deutlich wie ein späterer Einschub ausnimmt. Auch der Lateiner bietet diesen (kulturgeschichtlich ganz interessanten) Abschnitt nicht. Mir ist seine Unechtheit überwiegend wahrscheinlich.

[1]) Vgl. o. S. 125.

L^3 = 620 B, Z. 7 *ἄλλον* bis C, Z. 13 *μακροῦ*. Bei einigen Textzeugen fehlt nicht der ganze Abschnitt L^3, sondern nur zwei kleinere Stücke innerhalb dieses Abschnittes, nämlich a) B, Z. 8 *παρὲν* bis B, Z. 9/10 *πόνους*, — und b) C, Z. 9 *ἢ ἀμήχανον* bis C, Z. 13 *μακροῦ*. Diese beiden kleineren Stücke fehlen, wenigstens fast mit derselben Abgrenzung, auch im Lateiner. An beiden Stellen ist der Text nicht ganz durchsichtig. Den Worten: *ἄλλον* [*μισθὸν*] *οὐκ ἔτι προςδοκῶν ὃν ἦν εὐλόγως ἀπαιτεῖν παρὲν ἐκαρπώσατο* läßt sich wohl nur ein Sinn abringen, wenn man *παρὲν* mit Possinus in *παρ' ὃν* ändert[1]. Weiter unten, 620 C, Z. 9 fügt sich das *τούτων γειτονευόντων* schwer in den Zusammenhang. Ich möchte daher vermuten, daß die Weglassung von a) und b) einfach erfolgt ist, weil der Text der Vorlagen verderbt war. — Bisher haben wir nur von den beiden kleineren Stücken a) und b) gesprochen. Prüfen wir nun den ganzen Abschnitt L^3 auf seine Ursprünglichkeit. Da ist zu beachten, daß L^3 den unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken, daß der Mönch nicht nach dem Lobe der Menschen strebt, zunächst mit anderthalb Sätzen fortführt und darauf einen ganz neuen konkreten Einzelzug aus dem Leben der Sinaimönche bringt: „Sie wohnen nicht nahe beieinander, sondern werden durch ihre Behausungen genügend weit voneinander ferngehalten, indem einer vom andern um einen Zwischenraum von 20 oder mehr Stadien entfernt ist". Daran schließen sich noch einige Sätze über den Segen solcher Einsamkeit für das Gebetsleben der Mönche. Diese Darlegung vervollständigt das Bild, das von Sp. 613 C, Z. 5 ab von dem Einsiedlerleben am Sinai entrollt ist, um einen wesentlichen Zug. Gewiß ist damit allein noch nicht bewiesen, daß der Passus ursprünglich sein muß. Aber gesetzt, ein späterer Bearbeiter, der mit den Verhältnissen der Sinaieremiten gut vertraut war, hätte L^3 eingefügt: was konnte da diesen Mann veranlassen, jene eben erwähnten anderthalb Sätze (620 B, Z. 7—11) voraufzuschicken? Hier wird unmittelbar deutlich, daß der Abschnitt L^3 ursprünglich sein dürfte.

L^4 = 621 B, Z. 2 *ἀκροβολίζεται* bis 624 A, Z. 10 *οἱ*. (Bei andern Textzeugen fehlt bloß der den Schluß von L^4 bildende Passus 624 A, Z. 1 *Ὥσπερ* bis 624 A, Z. 10 *οἱ*.) Daß der kürzeste, den ganzen Abschnitt L^4 streichende Text der ursprüngliche sein sollte, ist ausgeschlossen, weil die Streichung des Abschnitts den Zusammenhang gänzlich verstümmelt. Viel eher ist damit zu rechnen, daß der erwähnte Schlußpassus von L^4 nicht ursprünglich ist, der in unnötiger

[1]) Diese Lesart bietet übrigens auch der Codex Mazarin, vgl. Combefis [o. S. 125], S. 141.

Breite den vorausgehenden Gedanken weiterführt und auch vom Lateiner nicht geboten wird. Dieser streicht ferner den ganzen Eingang von L^4 (661 B, Z. 2 *Τοῦτο γὰρ* bis Z. 7 *ἀντιπάλοις*), wodurch ein strafferer Zusammenhang gewonnen wird, außerdem noch zwei kleine Satzteile, auf die nicht viel ankommt (B, Z. 13/14 *ὅπως* bis *σαφῶς*, und C, Z. 3/4 die Worte *καὶ τὴν τῶν κυμάτων μάχην*). Wir treffen vielleicht das Richtige, wenn wir L^4 nicht streichen, aber um die Abschnitte kürzen, die der Lateiner nicht bietet.

L^5 = 624 A, Z. 14 *μικρὸν* bis B, Z. 7 *ἐκδεχόμενοι*, beginnt mitten in einem Satz und umschließt einen Passus, dessen Text offenbar schwere Verderbnis erlitten hat. Es liegt also wohl Kürzung vor, die durch Textverderbnis bedingt ist. Mithin ist der längere Text vermutlich der ursprüngliche.

L^6 = 624 C, Z. 2 *πλέον* bis Z. 4 *βαλλόμενα*. Hier steht es genau so wie bei L^5.

L^7 = 636 C, Z. 7 *τιμήσασα* bis 637 A, Z. 3 *λύπη* (unter Mitzählung des lateinischen Textes Z. 11). Auch die gleich darauffolgenden Worte (*ἢ καὶ τοὺς σωφρονεῖν* bis *δύσφημον*) sind nicht übereinstimmend bezeugt. Die Lesarten gehen hier zum Teil weit auseinander; wir geben daher am besten keine Entscheidung.

L^8 = 641 C, Z. 8 *ἐπειδή* bis Z. 10 *τιθεμένοις*, möglicherweise ein Zusatz; auch der Lateiner bietet dieses Stück nicht.

L^9 = 652 C, Z. 2 *ἀλλ' ἀκούσιον* bis C, Z. 9 *ἀφῃρημένον*, eine Reflexion im Anschluß an das, was unmittelbar vorausgeht. Der Lateiner hat hier ebenfalls eine Lücke. Eine bestimmte Entscheidung ist nicht zu treffen.

L^{10} = 656 C, Z. 2 *ἀλλ' ἀτενῶς* bis 657 A, Z. 8/9 *πρόνοιαν*. Der Lateiner hat wenigstens einige Elemente dieses Abschnittes, von dem sein weit kürzerer Text sehr weit abweicht. Haud liquet.

L^{11} = 660 A, Z. 9 *οὐκ ἀναισθητῶ* bis B, Z. 7 *πρόζωπον*, fehlt auch im Lateiner; gleichwohl dürfte hier der längere Text der ursprünglichere sein. Da nämlich L^{11} sowohl am Anfang wie am Ende einen Satz auseinanderreißt, würde die Annahme einer Erweiterung des Textes mit einem überaus geschickten redaktionellen Eingriff rechnen.

L^{12} = 660 B, Z. 14 *εἰς ὃν* bis C, Z. 1 *πορείαν, ἄπιθι*. Hier hat wohl einfach Textverderbnis zu einer Kürzung Anlaß gegeben.

L^{13} = 661 D, Z. 9 *Ἡ γὰρ συνείδησις* bis Z. 13 *διδαχθεῖσα*, fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

L^{14} = 665 B, Z. 10 *Τρέφει* bis Z. 13 *χειρί*, fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

L^{15} = 668 A, Z. 10 *οὐκ ἔλαττον* bis Z. 12 *πέφυκεν*. Offenbar wegen Textverderbnis gekürzt; die Hss., welche das Stück bieten, gehen hier stark auseinander.

L^{16} = 668 C, Z. 13 *πλανωμένοις* bis 669 A, Z. 5 *περιτιθείς*, fehlt auch im Lateiner. Offenbar gekürzt wegen Textunsicherheit.

L^{17} = 672 A, Z. 7 *σπουδαζομένου* bis Z. 12 *ἔννοιαν*. Wohl wie L^{16} zu beurteilen.

L^{18} = 672 B, Z. 5 *Ἴσως* bis Z. 9 *δυναμένοις*. Fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

L^{19} = 672 B, Z. 12 *καὶ οὐ πεφυκός* bis 673 B, Z. 5 *λυποῦν*, eine sehr breite, auch im Lateiner fehlende Ausführung des vorhergehenden Satzes. Da der unmittelbar voraufgehende und der unmittelbar folgende Satz sich gut zusammenschließen, liegt die Vermutung nahe, daß L^{19} ein späterer Einschub ist. Doch läßt sich nichts beweisen.

L^{20} = 673 C, Z. 9 *φυσικῶς* bis C, Z. 12 *δουλεύειν*. Fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

L^{21} = 680 B, Z. 7 *ὅμως* bis Z. 10 *τῇ ἐπαφῇ*. Fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

L^{22} = 680 C, Z. 10 *ἴσως* bis Z. 12 *ἀδόλεσχον*. Fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

L^{23} = 681 B, Z. 6 *οὐδαμοῦ* bis C, Z. 5 *εὐκόλῳ ῥιπῇ*, ein Abschnitt, der sich an dieser Stelle ungemein geschmacklos und ungeschickt ausnimmt. Da der gänzlich abweichende Text der vatikanischen Hss. an dieser Stelle (PG 79, 681, Fußnote 60) derselbe ist, den der Lateiner voraussetzt, werden wir uns hier ohne Bedenken gegen Possinus entscheiden.

L^{24} = 689 B, Z. 4 *ὑπὲρ πατρός* bis Z. 6 *παθεῖν*. Fehlt auch im Lateiner. Haud liquet.

Ich bin im vorstehenden mit dem „haud liquet" sehr freigebig gewesen, um nicht die Grenzen des im strengen Sinne Beweisbaren zu überschreiten. Darf ich ein subjektives Urteil hinzufügen, so möchte ich die Vermutung aussprechen, daß in vielen Fällen, wo die vatikanischen Hss. und der Lateiner den kürzeren Text bieten, dieser der ursprüngliche ist; hiervon ausnehmen möchte ich jedoch die Abschnitte L^{3}, (L^{4} teilweise,) L^{5}, L^{6}, L^{11}, L^{12}, L^{15}, L^{16}, L^{17}. Im übrigen ist zu bemerken, daß die besprochenen 24 Lücken für die kritische Beurteilung der Narratio insofern sämtlich harmlos sind, als der Sinn des Ganzen nirgends dadurch beeinträchtigt wird, daß man die Lücken ausfüllt oder offen läßt. Das ist für uns die Hauptsache. Mögen sie sämtlich von späteren Bearbeitern her-

rühren, so handelt es sich doch keinesfalls um eine Überarbeitung. die in einer bestimmten Tendenz vorgenommen wäre und die Erzählung nach einer bestimmten Richtung hin umzubiegen suchte.

Das Gleiche gilt nun aber auch von den im vorstehenden noch nicht besprochenen Stellen, an denen der Lateiner einen kürzeren Text bietet. Es sind, abgesehen von den ganz vereinzelten Fällen, wo der Lateiner um ein einziges Wort kürzer ist, noch einundzwanzig. Meist sind es nur kurze Stücke, die der Lateiner wegläßt; das einzige längere Stück reicht von Sp. 660 C *ἀλλ' ἄπιθι* bis 661 B *χορηγία πηγάζουσα*. Daß dieses Stück, das, abgesehen von der ersten Zeile, von allen bisher verglichenen griechischen Hss. geboten wird, ein späterer Zusatz sein sollte, ist durchaus unwahrscheinlich. Der Lateiner hat vielmehr gekürzt, weil ihm die Rede der um den Sohn klagenden Frau in Pharan zu weit ausgesponnen erschien. Ich halte es für unnötig, die übrigen zwanzig Stellen durchzusprechen und für jede einzelne die Ursprünglichkeit des längeren Textes zu postulieren; auch wenn wir sie alle streichen, bleibt der Sinn des Ganzen unverändert. Um ganz sicher zu gehen, habe ich in den folgenden Paragraphen kein einziges Mal stillschweigend die Ursprünglichkeit eines Satzes vorausgesetzt, der im Lateiner oder in einer der griechischen Hss. fehlt.

§ 18. Inhaltsübersicht.

Überblicken wir nun in Kürze den Inhalt des Buchs. Bei dieser Inhaltsübersicht enthalten wir uns möglichst jedes unnötigen Kommentars, um nicht der Untersuchung vorzugreifen. Auch kommt es hier nicht darauf an, alle in die Erzählung eingeflochtenen Reflexionen ihrem Inhalte nach wiederzugeben, sondern lediglich darauf, den leitenden Faden der „Erzählung" nachzuweisen.

Abschnitt I.

Der Abschnitt, den Possinus „Narratio prima" überschrieben hat, enthält die Einleitung. Der Erzähler, der im Verlauf der Geschichte als Greis bezeichnet[1], aber abgesehen von der Überschrift nirgends mit Namen genannt wird, berichtet in der ersten Person des Singulars. Ohne umständliche Einführung versetzt er uns mitten in die Erlebnisse, die er schildern will; er beginnt mit dem Satz: „Umherschweifend kam ich nach dem Überfall der Barbaren

[1]) Vgl. Sp. 592 B: *ὦ πρεσβῦτα*, Sp. 668 A: *ἀσθενείᾳ τοῦ γήρως*, Sp. 684 A *πατρὶ πρεσβύτῃ*.

nach Pharan“[1]. Dort trifft er einige ihm bisher offenbar unbekannte Menschen (*τινές*), die im Gespräch das Eremitenleben verherrlichen (589 A). In fassungslosem Jammer über das Schreckliche, das er erlebt hat, sitzt er schweigend und seufzend dabei. Sie fürchten, ihn durch eines ihrer Worte betrübt zu haben, und fragen ihn nach der Ursache seiner Traurigkeit. Er aber bekennt, wie sie ein Freund des Eremitenlebens zu sein; ja er bewundere es so, daß er sich gezwungen gefühlt habe, alles zu verlassen, Haus, Vaterstadt, Verwandtschaft, Freunde, Sklaven, Vermögen (592); — aber dies Leben habe ihm auch den Allerteuersten entrissen, seinen Sohn Theodulos; dies schreckliche Erlebnis habe ihn alles Trostes beraubt (593 A). Und nun folgt eine lange bewegliche Klage. Er weiß nicht, was aus dem Sohne geworden ist, ob er irgendwo bei den Barbaren in schrecklicher Sklaverei schmachtet oder sein Leben durch einen martervollen Tod beschlossen hat. Mit krassem Realismus werden diese Möglichkeiten ausgemalt: das traurige Sklavenlos in der Gewalt blutgieriger, unbarmherziger Barbaren, — der furchtbare Todeskampf des schmählich Dahingemordeten, — das schreckliche Schicksal des unbestatteten Leichnams (593 B—596). Schrecklich quält den trostlosen Vater die Ungewißheit (597 A). „Warum hat mich nicht die mörderische Rechte den andern Toten zugesellt, sondern ich fand Schonung, um noch Schlimmeres zu erfahren?“ (597 C). — Weil die andern ihm voller Teilnahme zuhören, will er ihnen „nicht weitläufig“ sein Unglück erzählen (597 C, 600 A).

Abschnitt II.

Er berichtet, daß er verheiratet gewesen sei. Zwei Söhne[2] sind ihm geschenkt worden; dann hat er den Verkehr mit der Gattin aufgelöst (600 C) und beschlossen, Eremit am Sinai[3] zu werden. Den einen Sohn überließ er der Gattin, den andern behielt er bei sich. Die Frau willigte ein, wenn auch schweren Herzens (601 C). Er aber begab sich in die „ersehnte Einsamkeit“ und lebte dort

---

[1]) Ort der Sinaihalbinsel, vgl. H. Guthe, RE[3] 14, 684ff.; 24, 307.

[2]) *παῖδες δύο* (600 C); die hier und Sp. 601 C gebrauchten Wendungen (abgedruckt o. S. 19) schließen es wohl aus, daß mit dem einen Kinde ein Mädchen gemeint ist (so das Synaxar von Konstantinopel, vgl. o. S. 17).

[3]) *εἶλκε δέ μέ τις ἐπιθυμία πολλὴ τῶν ἐν οἷς νῦν πεπόρθημαι τόπων.* Daß damit die Gegend am Sinai gemeint ist, ergibt sich, abgesehen von dem möglicherweise nicht vom Verfasser formulierten Titel der Schrift, aus folgenden Stellen: 628 A (der Erzähler kommt *ἀπὸ τοῦ ἁγίου ὄρους* herniedergestiegen), 636 A („wie konnten die wunderbaren Schrecken des Sinaigebirges schweigen?“); vgl. die Ortsbezeichnungen Pharan (589 A u. ö.) und Elusa (673 B).

als ein „Liebhaber der Ruhe" lange Zeit, bis diese Ruhe von einem „gewaltigen Windstoß" gestört wurde (604 B).

Die weitere Ausführung dieses Bildes unterbrechen die Zuhörer mit der Frage: „Und was ist das für eine Rede von der Ermordung der Heiligen?" (604 D). Daran schließen sie lange Reflexionen über die göttliche Vorsehung: wie war es möglich, daß den Heiligen nicht durch ein Wunder Rettung widerfuhr? (604 D—608 B). Der Erzähler fällt ihnen ins Wort: wozu jetzt Gespräche über die göttliche Vorsehung! (608 C), knüpft daran freilich selbst eine längere Erörterung zur Theodicee und lenkt erst Sp. 609 C mit einer interessanten Seelenmalerei zu seinem Gegenstande zurück. Zuerst erzählt er von dem Leben der Barbaren und der Sinaimönche.

Abschnitt III.

Der barbarische Volksstamm, der den Überfall unternommen hat, bewohnt die Wüste, die zwischen Arabien, Ägypten, dem Roten Meer und dem Jordangebiet liegt. Er kennt weder Handwerk, noch Handel, noch Ackerbau, sondern zieht in der Wüste von einer Stelle zur andern und schlägt jedesmal dort, wo sich grünes Futter für das Vieh und reichliches Wasser findet, das Lager auf (613 C). Den Lebensunterhalt gewinnen diese Leute ausschließlich durch die Jagd auf Tiere der Wüste oder durch räuberische Überfälle; in der höchsten Not schlachten sie ihre Kamele. Sie genießen das Fleisch fast roh, nur ein wenig an geringem Feuer gekocht. Ihr Kultus besteht in der Verehrung des Morgensterns, dem sie das Wertvollste ihrer Beute darbringen, mit Vorliebe schöne Knaben, die sie gefangen genommen haben. Diese Opfer finden gegen Morgen statt; der Altar besteht aus zusammengetragenen Steinen. Das Menschenopfer, das sie den „mit Blutschuld beladenen" Dämonen[1] darbringen, gilt ihnen als Lösegeld und Reinigungsmittel. Stehen keine gefangenen Knaben zur Verfügung, so opfern sie ein weißes, ganz fehlerfreies Kamel. Das Opfertier wird auf die Knie gezwungen; dann findet ein dreimaliger feierlicher Umzug um das Opfertier statt, begleitet von einem Gesang, der sich an den Morgenstern richtet. Den Reigen eröffnet entweder einer der Häuptlinge oder einer ihrer greisen Priester. Nach dem dritten Umzug, wenn der Gesang eben verklingt, zieht der Anführer das Schwert und versetzt dem Tier den ersten Schlag; dann stürzen sich alle übrigen mit ihren Schwertern auf das Opfer; „die einen schneiden ein kleines Stück der Haut mit den Haaren ab, die andern rauben sich, was

[1]) *παλαμναίοις δαίμοσι* (613 A).

sie gerade vom Fleisch treffen, und schlagen es ab", und so machen sie binnen kurzem dem Tiere den Garaus (vgl. u. S. 142).

An diese überaus realistische Schilderung schließt sich ein interessantes Bild vom Leben der Mönche am Sinai (613 C—625 C), das freilich im ursprünglichen Text weit weniger ausführlich war, als in der von Possinus gedruckten Gestalt; gerade hier lagen den mönchischen Abschreibern Erweiterungen besonders nahe. Die folgenden Angaben ruhen ausschließlich auf dem durch die Erörterung auf S. 126ff. sichergestellten Text. Danach haben sich die Mönche einige wenige Orte der Wüste ausgesucht, wo sich leicht Wasser beschaffen läßt. Teils haben sie sich Hütten gebaut, teils leben sie in Höhlen und Grotten. Nur wenige unter ihnen verstehen sich auf den Bau von Weizen; sie bearbeiten mit einer kleinen Hacke ein kleines, kärgliches Stück Land, nur so viel, wie das dringendste Bedürfnis erfordert. Die meisten leben von ungekochten Kräutern und Baumfrüchten. Fleischgenuß ist verpönt. Überhaupt kommt es ihnen nicht nur darauf an, auf alle Annehmlichkeiten des Geschmacks zu verzichten, sondern auch sowenig wie möglich zu sich zu nehmen, gerade nur so viel, um nicht zu sterben, was gegen die Absicht des Schöpfers wäre und sie um den himmlischen Lohn bringen würde (617 A). Manche unter ihnen essen nur einmal in der Woche, andere zweimal wöchentlich, wieder andere einen Tag um den andern. Die 'Münze des Kaisers' hat bei ihnen keine Heimstätte; Einkauf und Verkauf sind für sie unbekannte Dinge; die Mönche helfen einander mit dem Nötigen aus (617 C). Ebenso unbekannt sind bei ihnen Neid und Prahlerei; wer in der Tugend hervorragt, schreibt das der Kraft Gottes zu, nicht den eigenen Kräften. So ist immer einer demütiger als der andere (620 A). Sie wohnen nicht unmittelbar nebeneinander, sondern zwanzig oder mehr Stadien voneinander entfernt. An den Sonntagen versammeln sie sich in einer Kirche; auch während der Woche kommen sie zusammen, „damit nicht die völlige Trennung mit der Zeit das gemeinsame Band der gleichen Gesinnung zerschneidet" (620 C). Sie halten dann miteinander die „göttlichen Mysterien" ab[1], „bewirten" sich durch Übung „*τῶν καθηκόντων λογίων*" und „salben" einander mit sittlichen Ermahnungen, deren es besonders bedarf. Da machen die erfahrenen Asketen die Neulinge mit den geheimen Künsten der Gegner bekannt, ermahnen sie vor allem zum Kampf gegen die *γαστριμαργία* (621 A); denn wer sich dieser Leidenschaft hingibt,

[1]) Die Mönche haben einen Priester in ihrer Mitte (628 B), einen Presbyter namens Theodulos (640 C).

erliegt leicht τῷ ὑπογαστρίῳ πάθει (621 B). Während die Anfänger besonders auf die eben erwähnten Dinge zu achten haben, müssen die Vollkommneren gegen κενοδοξία und ὑπερηφανία ankämpfen (621 BC. 624 B). Eine Betrachtung über Mose und Elia, als die großen Vorbilder derer, die „in der Wüste philosophieren", bildet den Schluß dieses Abschnittes (625).

Abschnitt IV.

Nun folgt eine anschauliche Schilderung vom Überfall der Mönche durch die Barbaren (625 D—632 A). Es war ganz früh am Morgen; die Mönche hatten eben die heiligen Gesänge beendet. Der Erzähler ist zufällig mit seinem Sohne anwesend; er war nach seiner Gewohnheit vom heiligen Berge herabgekommen, um die Mönche in der Batos[1] zu besuchen (628 A). Die Barbaren kommen „wie tolle Hunde" hereingestürmt, indem sie Unverständliches rufen. Die Wilden rauben zusammen, was sie an Nahrungsmitteln vorfinden; dann „stellen sie die Mönche, welche vorgerückteren Alters waren, nackt der Reihe nach zum Schlachten auf" (628 A). Mehrere Unglückliche werden niedergehauen, was in breit ausgeführter Detailschilderung erzählt wird (628 B—632 A). Den übrigen unter den älteren gestatten die Barbaren die Flucht; sie entweichen zum Berge, den die Barbaren aus religiöser Scheu nicht zu betreten wagen (632 A); der Jüngling (Theodulos) aber bleibt in der Gefangenschaft der Barbaren zurück, zum tiefsten Schmerze des Vaters (632 BC). Auf der Bergesspitze angelangt, richtet dieser an Gott ein langes Gebet voller Klagen über die Ermordeten; es mündet in allerlei Reflexionen (633 C bis 637 B). Als die Nacht hereingebrochen ist und die Barbaren von der Stätte des Überfalls weit genug entfernt sind, kommen die geretteten Mönche vom Berge herab, um die Toten zu bestatten; — es sind außer den bereits erwähnten noch „viele andere" den Barbaren zum Opfer gefallen. Die Mönche finden den Greis, den die Barbaren zuerst niedergehauen hatten — er war der Priester jener mönchischen Gemeinschaft und hieß Theodulos —, noch atmend; sie bleiben die Nacht bei ihm, bis er verschieden ist, und bestatten ihn dann samt den übrigen (637 C—640 C).

Abschnitt V.

So weit ist der Erzähler mit seinem (mit Abschnitt II anhebenden) Bericht gelangt, als ein junger Mann gemeldet wird, der

[1]) Mönchische Siedelung am Fuße des Sinai, vgl. Possinus, PG 79, 628, Note 60.

aus dem Lager der Barbaren entronnen ist[1]. Es ist der Sklave eines gewissen Magadon (664 B), eines Ratsherrn, der mit dem Geleit eines Getreidetransportes betraut worden und in die Hände der Barbaren gefallen war (644 A). Im feindlichen Lager hatte dieser Sklave eines Abends erlauscht, daß die Barbaren die Absicht hegten, am andern Morgen ganz in der Frühe ihn und den Sohn des Erzählers dem „Stern" zu opfern; wie sich aus Sp. 612 C und 684 A ergibt, ist damit der Morgenstern gemeint. Der Sklave selbst entflieht in der Nacht aus dem Lager der Barbaren, Theodulos dagegen ergibt sich in sein Schicksal und bleibt zurück (641 B). Schreckliche Eindrücke hat dieser Sklave von den Wilden empfangen; in ausführlichem Bericht erzählt er von den Scheußlichkeiten, die er während seines erzwungenen Aufenthaltes bei ihnen mit angesehen hat: sein Herr und dessen jugendlicher Sohn sind grausam ums Leben gekommen, ebenso schon vor ihnen der zweite Anführer des Getreidetransportes und eine Anzahl mitgefangener Sklaven; — er hat dann weiter einen Marsch durch die Wüste mitmachen müssen und dabei furchtbare Metzeleien unter unschuldigen Mönchen erlebt. Der Bericht dieses Sklaven wird so weit ausgesponnen, daß der Erzähler den Faden, der durch sein Werk hindurchgeht, fast verliert; erst zu Anfang von Abschnitt VI lenkt er zur Hauptlinie der Erzählung zurück.

Abschnitt VI.

Unser Greis ist entsetzt; denn nach dem, was er aus dem Munde des geretteten Sklaven vernommen hat, glaubt er nicht mehr, daß der Sohn noch lebt, um so weniger, als auch ein nächtlicher Traum ihn am Leben des Sohnes zweifeln läßt (656 B). Da wird er aus seiner starren Verzweiflung durch ein Weib befreit, eine Bewohnerin von Pharan, deren Sohn einer der ermordeten Jünglinge war (657 A). Sie naht in glänzender Gewandung (657 B) und sendet ein langes

[1]) Der Bericht, den der Erzähler den am Eingang erwähnten *τινές* (589 A) gibt, reicht also von Abschn. II (600 C) bis zum Ende von Abschn. IV (640 C); was nun folgt, erzählt der Verfasser unmittelbar den Lesern selbst. Daß diese Auffassung richtig ist, also das *ἡμῶν* 641 A, Zeile 1 u. 3 auf den Erzähler und die 589 A erwähnten *τινές* bezogen werden muß, nicht etwa auf den Erzähler und die 637 C vorausgesetzten geretteten Mönche, ergibt die Fortsetzung: 657 A befindet sich der Erzähler ganz deutlich in Pharan und nicht an der Unglücksstätte, von der am Ende von Abschn. IV die Rede war; denn die 657 A erwähnte Frau, deren Standhaftigkeit ihn beschämt, ist *γυνή τις τῶν αὐτόθι*. Dieselbe Örtlichkeit ist 661 D vorausgesetzt, wo erzählt wird, daß der Rat von Pharan gegen die Barbaren einzuschreiten beschließt.

Gebet zum „Gott-Heiland" empor (657 B—661 B), Worte von einem solchen Heroismus, daß unser Greis aufs tiefste beschämt ist (661 D). Darauf beschließt der Rat (ἡ βουλή) von Pharan, nachdem er gehört hat, was geschehen ist, eine Gesandtschaft zum Häuptling des Barbarenstammes zu schicken und ihm kund zu tun, daß Genossen seines Stammes gegen die bestehenden Verträge gefrevelt haben (661 D).

Während diese Gesandtschaft unterwegs ist, geht der Verfasser mit anderen („wir") aus, die sieben ermordeten Mönche, von deren schrecklichem Ende der Sklave Magadons erzählt hat, zu bestatten (664 A). Als sie von diesem Werke nach Pharan zurückkehren, sind auch die Gesandten soeben wieder angelangt[1]. Der Häuptling, dem aus wirtschaftlichen Gründen an der Freundschaft mit den Bewohnern von Pharan gelegen ist, entbietet ihnen, es möchten die, denen Unrecht zugefügt sei, vor ihm erscheinen, vor allem die Verwandten der noch lebenden Kriegsgefangenen; auch Strafe für die begangenen Mordtaten und Rückgabe der Beute sagt er zu (665 A). Am folgenden Tage geht eine neue Gesandtschaft der Leute von Pharan an den Barbarenhäuptling ab; unser Erzähler begleitet sie. Am achten Tage des Marsches tritt Wassermangel ein; die Teilnehmer zerstreuen sich, um eine Quelle zu suchen. Der Erzähler selbst findet hinter einem Hügel eine Quelle; aber eine Schar von Barbaren sitzt um sie herum, stürzt sich auf ihn, als sie seiner ansichtig wird, und schleppt ihn mit sich (668 B bis C). Er ist darüber gar nicht erschrocken, sein erster Gedanke gilt seinem gefangenen Sohn, den er möglicherweise bei ihnen wiederzufinden hofft. Die übrigen Genossen, die ausgesandt waren, nach Wasser zu suchen, ergreifen die Flucht, als sie sehen, was geschehen ist. Doch alsbald sind die Bewaffneten, die die Gesandtschaft geleiten, zur Stelle; bei ihrem Anblick stieben die Barbaren in wilder Flucht auseinander (669). Vier Tage nach diesem Abenteuer kommt die Gesandtschaft ins Lager des Häuptlings, der sie freundlich aufnimmt (669 C). Unser Asket weilt dort in höchster Spannung, etwas von dem Schicksal des Sohnes zu erfahren (672 bis 673); endlich hört er, daß der Sohn lebt und nach der Stadt Elusa[2] verkauft ist. Er tritt nun nach einiger Zeit mit zwei Führern den Weg nach Elusa an (673 C). Unterwegs begegnet ihnen ein Jüngling, der Lasttiere treibt. Er hat den Greis schon vorher im

[1]) Über den chronologischen Widerspruch, der hier vorliegt, s. u. S. 153.

[2]) Elusa, heute Ḥalaṣa, südwestlich von Bîr es-Seba' (Pauly Wissowa, V 2457).

Lager der Barbaren gesehen und bringt ihm jetzt nicht bloß genaue Kunde von dem in Elusa lebenden Sohn, sondern auch einen Brief von diesem (673 D, 676 A). Von ihm erfährt der Greis, daß der Sohn in guten Händen ist, denn der christliche Priester in Elusa hat ihn gekauft. Als unser Asket in Elusa anlangt, sucht er zuerst die Kirche auf, um Gott die Ehre zu geben. Von dort führt man ihn zu dem Hause, in dem der Sohn weilt; bereits hat sich eine große Menge von Menschen eingefunden, die von dem Geschick von Vater und Sohn gehört haben (676 C) und das Wiedersehen mit erleben wollen. Dieses gestaltet sich sehr ergreifend: Vater und Sohn brechen in Tränen aus, der greise Vater aber vermag so viel Freude nicht zu ertragen, er stürzt der Länge nach zu Boden, die Menge aber meint, er stirbt. Doch erwacht er unter der Umarmung des Sohnes alsbald aus der Ohnmacht, zuerst auf nichts anderes bedacht, als darauf, den Sohn zu überzeugen, daß er, der Vater, an allem Unglück schuld sei; ist er es doch gewesen, der den Theodulos aus seiner Vaterstadt in diese gänzlich wüste Gegend geführt hat.

Abschnitt VII.

Darauf läßt sich Theodulos, der den Bitten des Vaters nach einigem Zögern nachgibt, zu einem Bericht über seine Erlebnisse herbei. Er beschränkt sich auf das, was er seit der Flucht des Sklaven Magadons erlebt hat. Am Abend vor dessen Flucht hatten die Barbaren schon alles für das Opfer bereitet, das vor Sonnenaufgang dem Morgenstern dargebracht werden sollte; Altar, Schwert, Trankopfer, Opferschale und Weihrauch waren bereit. In der Nacht gelingt es jenem Sklaven, unbemerkt aus dem Lager zu entweichen. Theodulos bleibt zurück; zu Boden liegend sendet er ein heißes Gebet um Rettung zu Gott empor. Noch ist er in sein Gebet versenkt, als er plötzlich gewahr wird, daß die Sonne den Horizont berührt (684 C). Er erhebt sich vom Boden und setzt das Gebet fort, die Hände um die Knie schlingend und das Gesicht auf diese stützend. Endlich erheben sich die Barbaren, bestürzt, denn die Zeit für das Opfer ist verstrichen, die Sonne sendet schon ihre Strahlen über die Erde (688 A). Sie fragen Theodulos nach jenem Sklaven; seine Antwort, er wisse nichts darüber, nehmen sie überraschenderweise ruhig und gelassen hin, ohne eine Äußerung des Unwillens. Da faßt Theodulos wieder Mut und preist Gott, der das Gebet eines Geringen nicht übersehen hat. Tapfer weist er das Ansinnen der Barbaren zurück, Unreines zu essen und mit den

Weibern zu scherzen. So geht es, bis sie an die Grenzen des Kulturlandes kommen. Da führen sie ihn in das Dorf Suka[1] und bieten ihn, anfangs vergeblich, den Bewohnern zum Kaufe an (688 B). Schließlich stellen sie ihn vor dem Dorfe auf, legen ihm ein bloßes Schwert auf den Nacken und drohen, ihm den Kopf abzuschlagen, wenn niemand ihn kaufen würde. Theodulos aber fleht mit erhobenen Händen die zum Kauf herbeigekommene Menge um Mitleid, bis sich einer erbarmt und ihn loskauft. Von Suka ist er dann an den Priester von Elusa weiterverkauft worden (688 C).

Dem folgt eine längere Rede des Vaters, voll tiefen Mitgefühls für das, was der Sohn erlitten hat. „In der Zeit jener Bedrängnis" [des Sohnes] habe er zu Gott gebetet und strengste Askese gelobt, wenn er nur den Sohn zurückerhalte. Da habe er im Traum[2] eine Stimme gehört, die ihm verhieß, daß Gott dieses Wort verwirklichen werde. Theodulos aber erklärt sich bereit, sich gleichfalls harter Askese zu unterziehen und an dem Gelübde sich zu beteiligen, da er ja auch an der Gnade teilgenommen hat. Vater und Sohn kommen überein, ihre Gelübde sofort in die Tat umzusetzen.

Der Bischof von Elusa pflegt die beiden Asketen lange Zeit, so daß sie sich von der vorangegangenen Leidenszeit erholen können, und läßt sie zuletzt nicht von sich, ohne ihnen, gegen ihren Willen, die Priesterweihe erteilt zu haben. Dann läßt er sie ziehen, nachdem er sie für die Reise gut verproviantiert hat; darüber, daß er den Theodulos gekauft hat und ihm folglich befehlen könnte, verliert der hochherzige Bischof kein Wort. Mit diesem Ende der *πεῖρα τῶν δυσχερῶν* endet auch die „Erzählung".

§ 19. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der „Erzählung".

a) Das Verhältnis zum griechischen Roman.

Wie ist nun der Inhalt der „Erzählung" zu beurteilen? Ist er Geschichte? Ist er Legende? Ist er beides ineinander? Lediglich durch innere Kritik der Schrift lassen sich diese Fragen unmöglich beantworten. Wir müssen die Narratio vielmehr in größere literargeschichtliche Zusammenhänge hineinstellen, um zu einer sicheren Beurteilung zu gelangen.

Auszugehen ist von dem literarischen Genos der 'Erzählung'.

[1]) Sûkâ bedeutet Markt (J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, 1887, S. 37, Anm. 1). [2]) Zu unterscheiden von dem Traum 656 B.

Sie bildet natürlich keine schlechthin singuläre Erscheinung innerhalb der altchristlichen Literatur, sondern gehört zu einer größeren Gruppe von ähnlichen Schriften, nämlich zu den Martyrien. Allerdings ist das, was den breitesten Raum in dieser Schrift einnimmt, nämlich die Geschichte der Gefangenschaft und Befreiung des Theodulos, kein Martyrium; aber neben dieser Geschichte steht als zweites Thema in ziemlich breiter Ausführung der Bericht vom Martyrium der Sinaimönche, der an zwei Stellen des Ganzen seinen Platz gefunden hat[1]. Daß man in den Jahrhunderten, aus denen die ältesten erhaltenen Handschriften der Narratio stammen, die Narratio als ein Martyrium betrachtet hat, beweist die handschriftliche Überlieferung: schon seit sehr alter Zeit ist die Narratio ein regelmäßiger Bestandteil des Januar-Menologiums gewesen; ja sie gehört, wie Ehrhard nachgewiesen hat, höchstwahrscheinlich der ältesten, der vormetaphrastischen Gestalt des Januar-Menologiums an[2]. Unter den Handschriften, in denen die Narratio überliefert ist, befindet sich eine Anzahl von Menologien[3]. Auch die Überschrift *εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἁγίων ἀββάδων τῶν ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει* zeigt, daß die 'Erzählung' als ein Martyrium angesehen wurde. Und zwar ist sie eines der 43 Stücke, die sich auf die sog. *νεομάρτυρες* beziehen, das sind solche Märtyrer, die nach dem Aufhören der Christenverfolgungen im Römerreich durch Barbaren usw. ums Leben gekommen sind[4].

Das Gesagte könnte für die Glaubwürdigkeit der Narratio ein ungünstiges Vorurteil erwecken. Aber tatsächlich ist mit dem allgemeinen Nachweis der Zugehörigkeit der 'Erzählung' zur hagiographischen Literatur über ihre Geschichtlichkeit weder im günstigen noch im ungünstigen Sinne etwas entschieden. Denn in dieser Literatur finden sich ganz glaubwürdige und ganz unglaubwürdige Schriften, nicht minder solche, in denen glaubwürdige und unglaubwürdige Bestandteile mit einander vermischt sind[5]. So muß man bei jeder einzelnen Schrift untersuchen, wie über ihre Glaubwürdigkeit zu urteilen ist.

Was uns gegen die historische Glaubwürdigkeit der 'Erzählung' etwas skeptisch stimmen kann, ist ihre Verwandtschaft mit der

---

[1]) Abschnitt IV—V. [2]) Albert Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand (= Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i. B. 1897, S. 46—82), S. 62. [3]) Hengstenberg [o. S. 18²] S. 9.

[4]) Albert Ehrhard, Die griechischen Martyrien (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg IV, 1907), S. 4.

[5]) Hippolyte Delehaye, Les légendes hagiographiques, 1905, S. 126—130.

griechischen Romanliteratur[1]. Der Berührungen sind eine ganze Menge.

a) Die Komposition. Schon der Kunstgriff in der Komposition, der in der Umkehrung der Reihenfolge der Begebenheiten besteht, gehört hierher. Zu Beginn der Erzählung befinden wir uns in Pharan; der Überfall der Barbaren auf die Mönche ist erfolgt, der greise Einsiedler ist gerettet, aber über das Schicksal des Theodulos bleiben wir mit ihm zunächst im ungewissen. Darauf erfahren wir einiges aus seinem früheren Leben, dann erst wird jener Überfall genauer geschildert, und erst von Abschnitt V an strebt die Erzählung vorwärts, über den Zeitpunkt hinaus, auf den uns die ersten Seiten des Werkes versetzten[2]. Diese Anordnung entspricht einer antiken Kunstregel, die von den Lehrern der Rhetorik empfohlen wurde[3]. Nicht bloß Thukydides bediente sich dieser *ἀναστροφὴ τῆς τάξεως*, wir finden sie schon in der Odyssee, die mit dem Aufenthalt ihres Helden bei der Kalypso einsetzt und alles, was dem seit Troias Falle vorausgegangen ist, den Odysseus selbst erzählen läßt. Dem homerischen Vorbilde sind ungezählte Werke der antiken Poesie und Prosa, besonders aber Abenteuergeschichten, in ihrer Komposition gefolgt[4].

Zur Technik des griechischen Romans gehört ferner die reichliche Verwendung retardierender Momente[5]. Schon die *ἀναστροφὴ τῆς τάξεως* wirkt retardierend. Allein durch sie wird unser gleich zu Anfang erwecktes Interesse für das Schicksal des Theodulos bis zum Beginn der zweiten Hälfte des ganzen Werkes in Spannung gehalten. Wie dann die Handlung endlich vorwärtszustreben beginnt, wird sie durch die Erzählung des Jünglings, der des Nachts aus dem Barbarenlager entronnen ist, von neuem hintangehalten; ja dieser Jüngling erzählt nicht bloß von seinem und Theodulos' Schicksal, sondern flicht auch noch einen langatmigen Bericht über andere Grausamkeiten der Barbaren ein. Als er geendigt hat, erscheint die Frau aus Pharan, die eine Klage über die Ermordung ihres Sohnes anstimmt. Dann erst wird von den Bewohnern von Pharan beschlossen, etwas gegen den von den Barbaren geübten Frevel zu unternehmen. Aber sie schicken zunächst zwei Hemero-

[1]) Vgl. zum folgenden Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876, [3] 1914, sowie Eduard Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman, 1896.

[2]) Vgl. den Beweis für diese Auffassung o. S. 135, Anm. 1.

[3]) Rohde S. 445, Anm. 1. [4]) Rohde [1] S. 258, 445; Schwartz S. 26.

[5]) Rohde [1] S. 276, 446; vgl. überhaupt die von Rohde von S. 258 an mitgeteilten Inhaltsangaben griechischer Romane.

dromoi zum Barbarenhäuptling und bestatten unterdessen die neuen Opfer barbarischer Mordlust; und erst als dieser Pflicht genügt und zugleich die Gesandtschaft zurückgekehrt ist, macht sich eine größere Anzahl von Menschen, darunter der Vater des Theodulos, zum Lager des Häuptlings auf. Für weitere Verzögerung sorgt die weite Entfernung dieses Lagers von Pharan; auch eine neue, allerdings nur kurze Gefangennahme unseres Greises muß als ein weiteres retardierendes Moment herhalten. Wie er dann nach Überwindung so vieler Hindernisse im Lager ankommt, erfährt er, daß der Sohn nicht mehr dort weilt, sondern in Elusa. Selbst als der Vater sich nach Elusa begeben hat, wird das ersehnte Wiedersehen noch möglichst hinausgeschoben; zuerst begibt sich unser Asket in die Kirche, dann erst geleitet ihn die Volksmenge zu dem Hause, in dem Theodulos ist; dann rufen sie Theodulos heraus, und nun scheinen Vater und Sohn sich wiederzuhaben. Doch nein: eine schwere, todesähnliche Ohnmacht des Vaters stellt eine glückliche Lösung noch im letzten Augenblick in Frage; und als auch diese Befürchtung zerstreut ist, steht die Sklaverei des Sohnes als neues Hindernis zwischen beiden, das aber durch die Güte des christlichen Bischofs beseitigt wird. — Wie man sieht, ist der Verfasser mit dem Mittel, die Handlung zu verzögern, ja zu verschleppen, ziemlich freigebig gewesen.

Auch das ethnographische Moment der 'Erzählung' ist in unserm Zusammenhange von Interesse. Wie Erwin Rohde nachgewiesen hat, sind im griechischen Roman zwei von Haus aus voneinander unabhängige Bestandteile ziemlich äußerlich verbunden, die Liebesgeschichte und die Abenteuererzählung[1]. Die Abenteuererzählung führt den Leser mit Vorliebe in die märchenhaftesten Gegenden, wo allerlei Fabelwesen hausen, „Ungetüme und halbmenschliche Fratzen", oder sonderbare Völkerschaften, wie die Hyperboreer oder „die nomadischen, Pferdemilch trinkenden Skythen" usw.[2]. Mit der Vorführung dieser Stoffe diente der griechische Roman dem lebhaften Interesse der Alten für die Dinge, die außerhalb des Kulturkreises, an den nur von spärlichem Dämmerlicht erhellten Rändern der Welt oder in den von der Kultur noch unberührten barbarischen Gebieten lagen. Hier wirkte der Trieb, das Unbekannte oder nur halb Bekannte phantastisch auszugestalten. An diese ethnographischen Bestandteile des griechischen Romans erinnert der ausführliche Passus, den die Narratio dem räuberischen Volksstamm und dem eigenartigen Ritus des

[1]) Rohde [1] S. 171; ähnlich S. 244. [2]) Worte Rohdes [1] S. 174.

Kamelopfers widmet, in gewissem Sinne auch die Schilderung des Lebens der Sinaimönche[1]. Innerhalb der Ökonomie der Narratio ist die Ausführlichkeit dieses Passus nicht begründet; sie erklärt sich am einfachsten, wenn der Verfasser einem irgendwie feststehenden Erzählungstypus folgte, wenn er dem Nebenzwecke diente, ethnographisch zu unterhalten. Auch die Übertreibung, die in diesem Abschnitt mit unterläuft, empfängt durch den Vergleich mit den zahlreichen, geradezu grotesken Fabeleien der griechischen Abenteuererzählung ihr Licht: der Verfasser berichtet nämlich, jener Stamm habe das geopferte Kamel auf der Stelle mit Haut und Haaren, Fleisch und Eingeweiden, Mark und Knochen verschlungen und schlechterdings nichts davon übrig gelassen: „*οὔτε γὰρ ὀστέων καὶ μυελῶν*[2] *ἀπέχονται, νικῶντες παραμονῇ τὴν κραταιότητα καὶ σχολῇ περιγενόμενοι τῆς ἀντιτυπίας*“ (Sp. 613 B), womit selbst Barbarenzähnen wohl denn doch etwas zuviel zugemutet ist.

Schließlich darf daran erinnert werden, welche Bedeutung der Zufall für die Komposition der ‘Erzählung’ hat. Die gesamte Handlung ist eine Kette von Zufälligkeiten. Auf reinem Zufall beruht insbesondere die Peripetie der Handlung; daß Theodulos vor dem Schicksal, geopfert zu werden, bewahrt bleibt, beruht auf der bloßen Zufälligkeit, daß die Barbaren in den Tag hineinschlafen und so die Zeit unmittelbar vor Sonnenaufgang, wo das Opfer dem Morgenstern dargebracht werden mußte, verstreichen lassen. Daß der Verfasser die Rettung des Theodulos als ein Werk göttlicher Hilfe, als die Erfüllung des Gebetes des Theodulos schildert, ist kein Widerspruch zu unserm vorigen Satz, sondern seine Bestätigung: es ist das psychologisch gänzlich unvermittelte Auftreten eines übernatürlichen Faktors, das den Knoten löst. Dieser Zug erinnert an die antike *Τύχη*, deren zügelloses Walten geradezu für ein Charakteristikum des griechischen Romans gelten kann[3].

b) Einzelheiten der Handlung. Im griechischen Roman wird in der Regel ein Liebespaar auseinandergerissen und in den mannigfachsten, buntesten Abenteuern durch die Welt gewirbelt, bis es durch einen glücklichen Zufall wieder zusammengeführt wird. Solche Abenteuer sind „Schiffbruch, Gefangenschaft bei Räubern oder Piraten, Sklaverei, Scheintod, Nachstellungen durch andere Liebhaber“[4]. Hieran erinnert manches in der Narratio. Freilich das Erotische scheidet in unserer Geschichte, deren Helden Mönche sind, natürlich völlig aus; aber das eigentliche Thema, die

[1]) Abschnitt III (PG 79, Sp. 612 B—613 C und 613 C—625 C).
[2]) Mark. [3]) Rohde [1] S. 281. [4]) E. Schwartz S. 144.

Trennung und endliche Wiedervereinigung zweier durch natürliche Bande eng verbundener Menschen, des greisen Asketen und seines Sohnes Theodulos, ist doch eine Handlung, die immerhin in einer äußeren Parallele zum Liebesroman steht.

Auch zu den einzelnen Abenteuern der beiden Helden bieten die griechischen „Romane" manche Parallelen. Wie Theodulos von wilden Räubern gefangen hinweggeschleppt wird und dem Morgenstern geopfert werden soll, so werden in Achilles Tatius' Geschichte von der Leukippe und von Klitophon die beiden Helden von ägyptischen Sumpfräubern gefangen, die Heldin aber wird fortgeschleppt, um als Sühnopfer dargebracht zu werden[1]. In den Ephesischen Geschichten Xenophons von Ephesus binden Räuberbanden die Antheia an einen Baum, „um sie durch Pfeilschüsse, dem Ares zum Opfer, zu töten"[2]. In den Aethiopischen Geschichten Heliodors werden Theagenes und Chariklea „bestimmt, nach äthiopischem Brauche als Kriegsopfer zu fallen"[3]. Der Gedanke ist im Kerne immer derselbe: die gefangenen Helden geraten in die höchste Gefahr, als Menschenopfer dargebracht zu werden. Nicht minder war der Verkauf in die Sklaverei in dieser Abenteuerliteratur ein beliebtes Motiv; es scheint in sehr vielen Romanen verwandt worden zu sein[4]. Auch dies Schicksal teilt also Theodulos mit nicht wenigen Romanhelden. Ferner sei daran erinnert, daß auch der Brief und der Traum, zwei Mittel, mit denen die griechischen Romanschreiber gern ihre Handlung in Gang erhalten[5], in der Narratio verwendet sind (Sp. 656 B, 676 A, 689 A); bezeichnenderweise sind sie im Zusammenhang der Erzählung ein ziemlich entbehrliches Beiwerk[6], dessen sich der Verfasser offenbar nur bedient, weil es ein herkömmliches Requisit der Abenteuerliteratur war, nicht weil der Gang der Handlung ihn darauf führte[7]. Schließlich mag daran erinnert werden, daß auch der Wechsel zwischen erzählenden Abschnitten und längeren Reden oder Reflexionen, sowie die Einflechtung von Sentenzen sowohl in griechischen Romanen[8] wie in der Erzählung[9] begegnen. —

Wir sehen, daß eine ganze Reihe leicht erkennbarer Beziehungen der „Erzählung" zur griechischen Romanliteratur vorliegen.

---

[1]) Rohde [1] S. 468. [2]) Ebenda S. 383. [3]) Ebenda S. 430.
[4]) Ebenda S. 382. 410. 469. 486. 490. [5]) Ebenda S. 447. 371. 469.
[6]) Vgl. die Inhaltsübersicht o. S. 135. 137. 138.
[7]) Daß der greise Eremit wie tot niederfällt (o. S. 137), erinnert wenigstens einigermaßen an die Verwendung des Scheintodmotivs im griechischen Roman. Doch will ich auf diesen Anklang keinen Wert legen.
[8]) Rohde [1] S. 459. 480. [9]) In der Narratio finden sich zahlreiche Sentenzen; augenscheinlich hat der Verfasser an ihnen eine besondere Freude.

Daß der Verfasser der „Erzählung" einen bestimmten einzelnen „Roman" mit Bewußtsein kopiert hätte, läßt sich nicht beweisen und braucht auch nicht hypothetisch angenommen zu werden. Wohl aber ist durch das Vorstehende bewiesen, daß die Technik der „Erzählung" und gewisse Einzelheiten der Handlung durch den griechischen Roman bedingt sind. Es ist nicht leicht, sich vorzustellen, daß gar keine verbindenden Fäden von dem literarischen Genos des griechischen Romans zu der Erzählungskunst des Verfassers der Narratio hinüberlaufen sollten. Ob jenes literarische Genos unmittelbar oder irgendwie vermittelt auf ihn eingewirkt hat, entzieht sich unserm Urteil und ist hier auch nicht weiter von Belang. Daß man die griechischen Romane auch noch in christlicher Zeit gelesen hat, läßt sich beweisen, wenigstens für die späteren Jahrhunderte; finden sich doch in dem großen Sentenzenwerk des Maximus Confessor[1] und in der „Melissa" des Antonius Zitate aus den Äthiopischen Geschichten Heliodors und aus Achilles Tatius' Geschichte von Leukippe und Klitophon, und Photius hat in seiner „Bibliothek" Auszüge aus griechischen Romanen aufgenommen, die er offenbar nicht nur oberflächlich gekannt hat[2]. Angesichts dieser Tatsachen darf man annehmen, daß die griechische Romanliteratur auch in den Jahrhunderten vor Maximus Confessor gelesen worden ist.

Mit dem bisherigen ist nun noch keineswegs bewiesen, daß der Inhalt der „Erzählung" durchaus ungeschichtlich ist. Allerdings werden wir nach dem vorstehenden kaum noch mit der Möglichkeit rechnen, daß das literarische Genos des griechischen Romans nur auf die Form und nicht auch auf den Inhalt der „Erzählung" eingewirkt hat. Die Frage wird vielmehr nur noch die sein können, ob die Narratio rein romanhaft ist oder ob nicht doch ein geschichtlicher Kern in ihr steckt. Diesem Gegenstand gilt die folgende Untersuchung.

§ 20. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der „Erzählung".

b) Die Frage nach dem geschichtlichen Kern.

Um in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Inhalts der „Erzählung" zu haltbaren Ergebnissen zu gelangen, muß man

[1]) D. h. wohl in der nicht auf Maximus selbst zurückgehenden erweiterten Form des ursprünglichen Werks, das nur kirchliche Schriftsteller umfaßte (vgl. K. Holl, TU XVI, 1, 1897, S. 342—384, besonders S. 343 u. 379).

[2]) Rohde [1] S. 522.

zwischen dem Martyrium der Sinaimönche einerseits und der Gefangenschaft des Theodulos und den Erlebnissen seines Vaters anderseits möglichst reinlich scheiden. Diese Scheidung ist nicht willkürlich; sie entspricht der Doppelheit, um nicht zu sagen Zwiespältigkeit der Handlung, die übrigens auch in der Formulierung des Titels in einer Anzahl von Handschriften zum Ausdruck gelangt[1]. Gewiß laufen der Märtyrerbericht und die Geschichte von dem alten Asketen und seinem Sohne Theodulos nicht gänzlich ohne Verbindung nebeneinander her; aber die Verbindung ist doch so lose, daß man von der Geschichtlichkeit etwa des Martyriums durchaus nicht ohne weiteres auf die Geschichtlichkeit der Abenteuer des Theodulos schließen kann.

1. Das Martyrium der Sinaimönche.

Wir betrachten zunächst den Märtyrerbericht für sich. Um über seine Geschichtlichkeit klar zu werden, ist davon auszugehen, daß die „Erzählung" das Bestehen eines Märtyrerfestes voraussetzt, das von den Mönchen am Sinai am 14. Januar gefeiert wurde (PG 79, 640 C). Das Bestehen dieses Festes setzt wiederum voraus, daß es wirklich zu einem mörderischen Überfall auf Einsiedler am Sinai durch einen wilden Volksstamm gekommen sein muß. Denn wie sollte sonst ein Fest entstanden sein, das dem Gedächtnis der Märtyrer geweiht ist? Gewiß ist damit zu rechnen, daß z. B. das Datum des Festes sich an ein älteres heidnisches Fest anschloß, nämlich das Fest der Aphrodite von Elusa[2]. Aber der Kern des christlichen Festes, die Märtyrerlegende, wird im vorliegenden Fall gewiß nicht eine bloße Umbildung irgendeiner heidnischen Kultuslegende sein. In der Narratio findet sich meines Erachtens auch nicht eine Spur, die zur Aufstellung einer so gekünstelten und erzwungenen Entstehungsgeschichte des Festes der Sinaimärtyrer veranlassen könnte.

[1]) Vgl. o. S. 123, Anm. 2.

[2]) Es ist auffallend, daß nach Epiphanius (haer. 51, Dindorf II 484) das Jahresfest der Aphrodite im Tempel von Elusa auf die Zeit der christlichen Epiphanie fällt, das Fest der Sinaimärtyrer aber nach der Narratio „*μετὰ τὰ Θεοφάνια τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ*" gefeiert wurde (PG 79, 640 C). Die Möglichkeit eines inneren Zusammenhangs scheint hier nicht ausgeschlossen: da mit dem Einzuge des Christentums in Elusa auf den bisherigen Festtag der Aphrodite das allgemein-kirchliche Epiphanienfest fiel, setzte man das religiöse Lokalfest acht Tage später an. Doch ist das nur eine Möglichkeit. Das Datum des 14. Januar kann auch auf geschichtlicher Erinnerung an das Martyrium beruhen. Auch Hieron., Vita Hilarion. § 25 (Vallarsi II 1, ², 1767, Sp. 26f.), spricht von dem Fest der Aphrodite in Elusa.

Wir haben also höchstwahrscheinlich mit einem geschichtlichen Kern der Legende zu rechnen. Auch die Namen der erschlagenen Mönche und die näheren Angaben über die Lage ihrer Zellen können auf geschichtlicher Überlieferung beruhen, weniger wohl die Einzelheiten, die von ihrem Lebensende berichtet werden; hier ist die Verwandtschaft der Darstellung mit der Ammoniuslegende (s. u.) so groß, daß wir nur von konventioneller Schilderung, nicht von einem genauen historischen Bericht reden dürfen[1].

Nun erhebt sich die Frage: wann ist der in der Narratio geschilderte Überfall auf die Sinaimönche erfolgt? Hier ist zu beachten, daß die „Erzählung" selbst noch von einem früheren Überfall weiß: *ἀνῃρέθησαν δὲ καὶ ἄλλοι πρὸ πλειόνων ἐτῶν, ὧν καὶ αὐτῶν τὴν μνείαν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ διὰ τὸ μῆκος τῆς ὁδοῦ καὶ τῶν συναγαγομένων τὸ πλῆθος ἐπιτελοῦσιν*[2] (640 C). Von diesem früheren Überfall gewinnen wir auf dem Umwege über das Synaxar von Konstantinopel etwas deutlichere Vorstellungen. In dieser Quelle[3] wird zunächst (*α*) der Überfall erwähnt, den der hl. Nilus beschrieben habe. Daran schließt sich (*β*) die Bemerkung, schon geraume Zeit früher, in den Tagen Diokletians, seien von den „Agarenern"[4] heilige Väter am Sinai und in Raithu[5] niedergemacht worden, am 22. Dezember; doch sei es alte Überlieferung, ihr Gedächtnis mit dem jener andern am 14. Januar zu begehen. Hierzu gibt es nun (*γ*) einen weit ausführlicheren Paralleltext, den Delehaye in den Fußnoten zu Sp. 389 bis 391 mitteilt. Hier ist die chronologische Angabe noch etwas genauer: *ἐν τοῖς χρόνοις τῆς βασιλείας Διοκλητιανοῦ καὶ Πέτρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας.* Die zum Teil stark legendarisch gefärbten Einzelheiten, auf deren Wiedergabe wir hier verzichten, machen es zweifellos, daß der Synaxartext *γ* (und damit auch der kürzere Text *β*) auf die Geschichte vom Überfall der Mönche am Sinai und in Raithu zurückgeht, die unter dem Namen eines gewissen Ammonius überliefert ist[6]. Folglich ist der in der Narratio erwähnte frühere Überfall derselbe, den Ammonius ausführlich schildert.

[1]) Vgl. die Ammoniuslegende, ed. Combefis (o. S. 29 [2]) S. 93f. 115—122.

[2]) Subjekt sind die Sinaimönche.

[3]) ed. Delehaye (o. S. 17 [1]). Sp. 389—391.

[4]) *παρὰ τῶν Ἀγαρηνῶν*, offenbar Nebenform zu *Σαρακηνῶν*.

[5]) Nach der Ammoniuslegende (o. S. 29 Anm. 2) S. 96 lag Raithu vom Sinai zwei Tagereisen entfernt in der Nähe des Roten Meeres, wo nach dem AT (Ex 15 27) zwölf Quellen und siebzig Palmen sich fanden; es entspricht also dem alttest. 'Elim' und dem jetzigen Tôr (vgl. Pauly-Wissowa, II. Reihe I, 259). [6]) Vgl. o. S. 29 Anm. 2. Nicht nur stimmen alle Einzelheiten von *γ* mit der Ammoniuslegende überein, so daß wir in *γ* ohne weiteres einen einfachen Auszug aus Ammonius erkennen, sondern das Synaxar beruft sich

Nun stellt die Ammoniuslegende gewiß eine etwas fragwürdige geschichtliche Quelle dar[1]. Die chronologische Angabe „unter Diokletian" wird unsere berechtigte Skepsis herausfordern[2]. Gleichwohl kann sie uns wenigstens zu einer allgemeinen Vorstellung von der Zeit führen, in welche der in der Narratio berichtete Überfall der Sinaimönche fällt. Setzen wir den äußersten Fall, die Ammoniuslegende beziehe sich wirklich auf einen Vorgang, der sich unter Diokletian oder nicht allzulange nach diesem Herrscher ereignete, so müssen wir schließen, daß der in der Narratio berichtete Überfall, der geraume Zeit später erfolgt sein soll, frühestens etwa in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zu setzen ist. Er kann aber auch in eine spätere Zeit fallen. Wir wissen aus Augustin, Hieronymus, Synesius von Cyrene, daß um 410 Ägypten, Palästina und einige angrenzende Landschaften wiederholt von südlichen Barbarenvölkern heimgesucht wurden und viele Mönche dabei ums Leben kamen[3]. Es liegt nahe, mit diesen Nachrichten die Narratio

selbst ausdrücklich auf diese Quelle: *καὶ συνεγράψατο τὸν βίον αὐτῶν Ἀμμώνιος ὁ Ἀλεξανδρεύς.*

[1]) Die Legende ist neuerdings von Schiwietz II, S. 6ff. gewürdigt worden. Er wendet sich mit Recht gegen die von einigen älteren Gelehrten vertretene Auffassung, der Inhalt der Legende sei ein bloßer Roman. Eine geschichtliche Begebenheit liegt in der Tat dem Ganzen zugrunde. Aber die Einzelheiten sind ganz legendarisch. Ist der Schlußabschnitt glaubwürdig, so ist die Legende von einem uns nicht näher bekannten ägyptischen Mönch namens Ammonius in „ägyptischer" (wohl koptischer) Sprache verfaßt und von einem uns ebenfalls nicht näher bekannten Presbyter namens Johannes ins Griechische übersetzt worden. Die Abfassungszeit läßt sich, soviel ich sehe, nach unten nicht näher begrenzen.

[2]) Es gibt keine zuverlässige Nachricht, die schon um 300 Mönche am Sinai voraussetzte. Was wir über die Entstehungsgeschichte des Mönchtums wissen, führt jedenfalls nicht auf die Vermutung, daß schon in dieser frühen Zeit Asketen am heiligen Berge geweilt haben. Der älteste Mönch, von dessen Aufenthalt am Sinai wir wissen, ist ein Ägypter namens Silvanus, der unter Julian oder später eine Zeitlang dort weilte (Sozom., h. e. VI 32; vgl. Tillemont X, 1705, S. 448—458). Dagegen hat Schiwietz II, S. 11f. es sehr wahrscheinlich gemacht, daß jener Überfall nicht unter Diokletian, sondern um 373 anzusetzen ist.

[3]) Vgl. Augustin, ep. CXI, 1 (PL 33, 422): „Nam ante parvum tempus etiam in illis solitudinibus Aegypti, ubi monasteria separata ab omni strepitu quasi secura delegerant, a barbaris interfecti sunt fratres". Diese Stelle läßt sich mit voller Sicherheit datieren; denn in demselben Zusammenhang schreibt Augustin: „De Hispanis quoque tot provinciis, quae his malis diu videbantur intactae, coeperunt iam talia nuntiari". Diese Worte zeigen, daß Augustin vom ersten Barbareneinfall in Spanien spricht, also von dem Einfall der Alanen, Vandalen und Sueven Herbst 409. Er hat eben Nachrichten darüber erhalten („coeperunt"). Folglich fällt der Brief Ende 409, vielleicht

in Verbindung zu bringen. Doch gibt es für uns kein Mittel, hier über das „Vielleicht" hinauszukommen. Es könnte sich ebensogut um einen früheren oder einen späteren Barbareneinfall handeln, von dem in andern Quellen nichts erwähnt wird; wir dürfen nicht erwarten, jeden Barbarenvorstoß, der sich damals an der äußersten Grenze des Römerreichs ereignete, in der uns erhaltenen antiken Literatur bezeugt zu finden.

2. Die Abenteuer des Theodulos.

Weit schwieriger ist die Frage nach der Geschichtlichkeit der Erlebnisse des Theodulos und seines greisen Vaters zu beantworten.

Daß wir es auf keinen Fall mit einer buchstäblich getreuen Aufzeichnung von Erlebnissen und Gesprächen zu tun haben, bedarf nicht vieler Beweise. Dazu sind der Unmöglichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten zu viele. Besonders gilt von den eingeflochtenen Reden, daß sie in Wirklichkeit unmöglich in dieser Form gehalten sein können und vom Verfasser auch gar nicht so gemeint

---

in den November (so schon PL 33, Sp. 34). — Wenige Jahre später ist der Barbareneinfall anzusetzen, von dem Hieronymus berichtet, vgl. ep. CXXVI, 2 (PL 22, 1086): „Ezechielis volumen olim aggredi volui .... sed in ipso dictandi exordio ita animus meus occidentalium provinciarum et maxime urbis Romae vastatione confusus est, ut .... proprium quoque ignorarem vocabulum .... Hoc autem anno, cum tres explicassem libros, subitus impetus barbarorum .... sic Aegypti limitem, Palaestinae, Phoenices, Syriae percurrit .... ut vix manus eorum misericordia Christi potuerimus evadere". Da mit der „vastatio" die Plünderung Roms durch Alarich gemeint sein muß, der vorliegende Brief aber die Gegenwart des Schreibenden mit „hoc anno" deutlich von jenen Ereignissen abrückt, kann der Brief frühestens 411 verfaßt sein. Freilich auch nicht sehr viel später. Denn der Barbareneinfall erfolgte nach der Vollendung des III. Buchs des Ezechielkommentars, der 14 Bücher umfaßt und spätestens 414/415 abgeschlossen wurde (vgl. M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. IV 1, ² 1911, S. 464). Auf alle Fälle beziehen sich Hieronymus und Augustin auf verschiedene Barbareneinfälle (gegen den Ansatz der älteren Patristik, vgl. PG 79, Sp. 10, Anm. e). — Auf ein Ereignis des Jahres 411 bezieht sich auch nach der herkömmlichen Ansetzung die sog. *Κατάστασις* des Synesius, eine bewegliche Klage über die Verwüstung der Pentapolis durch Barbaren, vgl. z. B. O. Bardenhewer, Patrologie ³ 1910, S. 229; doch setzt G. Grützmacher, Synesios von Kyrene, 1913, S. 170² den Einfall in das Jahr 412. — Eine Ermordung von Mönchen in der weiten Wüste zwischen Palästina und Arabien setzt auch Johannes Cassianus voraus (Coll. VI, PL 49, 645); die Tatsache wird aber nur mit solcher Kürze erwähnt, daß man sie nicht mit Sicherheit einer der eben aufgezählten Begebenheiten gleichsetzen kann. Schiwietz II 44² setzt diesen Überfall um 400 und identifiziert ihn mit dem Ereignis, von dem die Narratio handelt, was jedenfalls nicht unmöglich ist.

sind. Zum Beispiel kann der befreite Theodulos von seiner Befreiung nicht genau so erzählt haben, wie der Erzähler ihn berichten läßt: Theodulos nimmt hier nämlich freundlicherweise auf das Rücksicht, was der Leser schon aus der Erzählung des Sklaven Magadons weiß, von der aber Theodulos unmöglich etwas wissen kann[1]. Nicht wirkliche, lebendige Rede, sondern papierene Darstellung ist es, wenn der greise Asket mitten im Gespräch mit den Leuten in Pharan sagt: *'Αναγκαῖον δὲ τῆς ἀκολουθίας διδούσης καιρὸν τῷ λόγῳ τὸν βίον πρότερον διηγήσασθαι τῶν ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις ἁγίων, καὶ τὴν ζωὴν εἰπεῖν τῶν ἐπελθόντων βαρβάρων, ἵν' ἔχῃ τὸ σῶμα τῆς ἱστορίας τὴν ἁρμονίαν ἀκόλουθον, οὐδενὸς παραλελειμμένου τῶν εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν τοῖς φιλομαθέσιν ὀφειλόντων* (612 A). Was bedurfte es gegenüber den Leuten von Pharan, die uns doch als Freunde der Askese vorgestellt werden, einer genauen Beschreibung des asketischen Lebens der Sinaimönche, in einem Augenblick, wo diese Zuhörer aufs höchste gespannt sein müssen, etwas über das schreckliche Ende der Märtyrer zu erfahren! Wie unwahrscheinlich sind auch in dieser Situation die langen Reflexionen über die göttliche Vorsehung (604 D—609 B)! Wie gänzlich unmöglich ist die wohlgesetzte Rede im Munde der Bewohnerin von Pharan, die soeben von der Ermordung ihres Sohnes durch die Barbaren gehört hat (657 B—661 B)! Das sind einige Beispiele für viele. Die Annahme, hier einem streng geschichtlichen Bericht gegenüberzustehen, würde die Narratio gewiß völlig verkennen.

Aber sind nicht wenigstens die Grundzüge der „Erzählung" geschichtlich, also die Gefangennahme des Theodulos, seine Befreiung und seine Wiedervereinigung mit dem Vater? Diese Frage läßt sich m. E. mit Sicherheit überhaupt nicht beantworten. Es ist unmöglich, durch innere Kritik eines Berichts, sofern er nicht die Grenzen des Möglichen überschreitet, zu entscheiden, ob sein Inhalt Roman oder Wirklichkeit ist, wenn wir nicht über einen glaubwürdigen zweiten Bericht verfügen, den wir zur Kontrolle heranziehen können. Ebenso ist es unmöglich, rein durch innere Kritik zu entscheiden, ob die Erzählung in der ersten Person schriftstellerische Einkleidung ist oder auf wirklicher Augenzeugenschaft beruht. Daß die Narratio allerlei sonst geschichtlich belegbare Züge aufweist — wie den Überfall von Christen durch einen wilden Volksstamm oder das Menschenopfer —, zeigt nur, daß der Verfasser sich im Rahmen des geschichtlich Möglichen bewegt, aber

[1]) 680 C: *τὰ μὲν οὖν πολλὰ πάντως ὑμῖν ὁ τοῦ Μαγάδονος μετὰ τὴν φυγὴν ἐπήγγειλεν οἰκέτης.*

nicht, daß die Erlebnisse des Theodulos geschichtlich sein müssen. Nicht anders steht es mit dem Lokalkolorit, das die „Erzählung" trägt. Ist es treu, so zeugt es nur von der Bekanntschaft des Verfassers mit der Gegend am Sinai, mehr läßt sich daraus nicht entnehmen. Ebenso haben wir über die große Anschaulichkeit der Schilderung[1] und die feine Seelenmalerei[2] zu urteilen, die die Darstellung auszeichnet. Diese Züge beweisen, daß wir einen geschickten Erzähler vor uns haben, nicht mehr. Daß zum mindesten nicht wenige Einzelheiten der „Erzählung" der ausschmückenden Phantasie entsprungen sind, zeigt die Verwandtschaft mit dem griechischen Roman (s. o.). Andere Beobachtungen sprechen wieder mehr dafür, daß ein geschichtlicher Kern anzunehmen ist. Bemerkenswert erscheint besonders, wie sparsam die „Erzählung" mit dem Wunder umgeht. Natürlich ist der Verfasser wundergläubig; wenn er einmal betont, daß Gott oft kein Wunder tue[3], so ist dies durch die voraufgehende Ermordung der Heiligen durch die Barbaren bedingt und als ein Stück Theodicee, nicht etwa als Bekämpfung des Wunderglaubens gemeint. Gleichwohl ist merkwürdig, wie sehr der Wunderglaube in der „Erzählung" zurücktritt. Wie ganz anders steht es in dieser Hinsicht etwa in der Vita Antonii oder in der erwähnten Legende des Ägypters Ammonius, in der groteske Wunder-

[1]) Ich verweise nur auf die Schilderung der Begegnung des greisen Eremiten mit dem Jüngling, der ihm von Elusa entgegenkommt und ihm einen Brief von Theodulos überbringt: „Auf dem Wege begegnete uns ein Jüngling, der Lasttiere leitete . . . Als der mich gesehen hatte, begann er lächelnd auf mich zuzukommen. . . . Und als er bei mir war, berichtete er mir [, als ob er ein guter Bekannter wäre, mit strahlendem Gesicht]. Er streckte seine rechte Hand aus, wandte sie nach rückwärts, und indem er die breite Fläche der Hand gegen den Rücken stemmte, zieht er mit den Fingerspitzen den Brief aus dem Köcher in die Höhe, übergibt ihn mir und verkündigt die frohe Botschaft, daß der Sohn lebe" usw. (vgl. Sp. 673 C bis 676 A; die eingeklammerten Worte nicht im Lateiner).

[2]) Vgl. etwa die Ausführung über die seelischen Schmerzen bei der Auflösung der Ehe (604 A) oder die Ausmalung der Spannung, mit der der greise Asket im Lager des Barbarenhäuptlings auf Nachrichten über seinen Sohn wartet: „Mein Herz aber wurde in ungestümer Bewegung hin- und hergeworfen, und ich war in heftiger Erregung, was die Botschaft bringen würde. Jedes Geräusch, wovon es auch herrühren mochte, schien mir die Stimme des geliebten Sohnes zuzuflüstern. Und die Ohren nahmen bereitwillig die Geräusche auf, und mein Sinn heftete sich auf diese, als ob sie Boten wären. Als aber einige kamen, deren Gesichter nicht ganz fröhlich waren, vermutete ich, daß ihre Niedergeschlagenheit ein Anzeichen für eine traurige Botschaft sei. Ihr braucht nicht erst ein Wort zu sagen, sprach ich, denn euer Anblick erzählt von dem Unglück und berichtet, noch bevor ihr den Mund öffnet, laut den Schmerz" usw. (672 A). [3]) 608 C—609 B.

geschichten zum besten gegeben werden. Im Vergleich hiermit nimmt sich die Narratio geradezu nüchtern aus. Sie bietet an Wundern eine wunderbare Gebetserhörung, einige Träume und die Bewahrung der fünf Tage unbestattet liegenden Mönche vor der Verwesung[1]. — Sodann könnte das doppelte Vorkommen des Namens Theodulos ein Beweis dafür sein, daß zwei verschiedene Traditionen zusammengeflossen sind, die Theodulosgeschichte also nicht eine bloße Erfindung des Verfassers ist[2]. Schließlich ist zu erwähnen, daß nach einer Vermutung Wellhausens[3] Theodulos vielleicht dem in den Akten von Ephesus 431 erwähnten Bischof Ampelâs (Abdallah) von Elusa gleichzusetzen ist. Aber auch wenn das mehr wäre als eine annehmbare Vermutung, würde damit eben nur die Geschichtlichkeit der Person des Theodulos, aber nicht die Geschichtlichkeit der ihm zugeschriebenen Abenteuer bewiesen sein. Mit allen diesen Erwägungen kommen wir über Vermutungen nicht hinaus. Es beruht im Grunde auf einem reinen Geschmacksurteil, wenn wir einen geschichtlichen Hintergrund der Theodulosgeschichte annehmen oder bestreiten.

Zu einem bestimmteren Ergebnis würden wir gelangen, wenn sich über das Verhältnis der „Erzählung" zu der Ep. IV 62 berichteten Legende etwas ganz Sicheres sagen ließe. Leider bleiben wir aber auch hier in Vermutungen stecken. Doch mag mit einigen Worten auf diese Legende eingegangen werden. Sie wird zur Empfehlung des in Ankyra in Galatien verehrten Märtyrers Platon erzählt und berichtet von einem Greis aus Galatien, der mit seinem Sohn unter den Asketen am Sinai lebte. Eines Tages machen plötzlich heidnische Barbaren einen Einfall und schleppen eine Anzahl von Mönchen, darunter den Sohn des galatischen Greises, mit sich fort. Der Greis aber, der sich in einer Höhle verborgen hatte, war untröstlich über den Verlust des Sohnes „und bat Gott inständig durch Platon, den Landsmann und Märtyrer, sich zu erbarmen". Gleichzeitig bat auch der Sohn in der Gefangenschaft durch den Märtyrer Gott, sich zu erbarmen und ein Wunder zu tun. Und plötzlich stand Platon vor ihm, zu Pferde, ein zweites, lediges Pferd neben sich, und befahl dem Jüngling, aufzusitzen. Auf der Stelle

[1]) Das krasseste dieser Wunder fällt um so weniger ins Gewicht, als es wohl für das Urteil jener Zeit in dem Zusammenhange notwendig war; es war der von Gott gegebene Beweis, daß die Erschlagenen heilig seien. Vgl. zum Unverweslichkeitsglauben K. Holl, Neue Jahrbücher XXIX, 411.

[2]) Theodulos heißt erstens der Sohn des Erzählers (593 A, 656 B), zweitens einer von den erschlagenen Mönchen, und zwar gerade der, dessen Martyrium in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wird (640 C).

[3]) Skizzen und Vorarbeiten III, 1887, S. 37, Anm. 1.

zerreißen die Fesseln wie Spinnengewebe, der Jüngling setzt sich auf das Pferd, und unmittelbar darauf sind beide auch schon bei dem Greise angelangt. Platon aber verschwindet, als er dem Vater den Sohn wiedergegeben hat.

Die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit der Narratio ist unverkennbar. Der Aufenthalt am Sinai, der Greis, der Jüngling, der Überfall durch die Barbaren, die Gefangennahme des Jünglings, die Wiedervereinigung von Vater und Sohn: das sind alles übereinstimmende Züge. Dagegen ist die Gestalt des heiligen Platon und das krasse Wunder, durch das sich die Wiedervereinigung von Vater und Sohn vollzieht, der Narratio fremd. Besonders bemerkenswert aber ist, daß Ep. IV 62 wohl von einem Überfall und einer Wegführung von sinaitischen Mönchen berichtet, aber nichts von einem Martyrium. Das könnte auf die Vermutung führen, daß die Theodulosgeschichte ursprünglich mit dem Martyrium der Sinaimönche nichts zu tun hatte, daß vielmehr erst der Verfasser der Narratio beide Stoffe miteinander verbunden hat. Ob er die Legende in der Form gekannt hat, in der sie Ep. IV 62 vorliegt, oder nur in einer verwandten Gestalt, ist eine untergeordnete Frage; doch dürfte das zweite das Wahrscheinlichere sein. Wäre die eben angedeutete Auffassung von der Entstehung der Narratio im Recht, dann wäre es überwiegend wahrscheinlich, daß die Abenteuer des Theodulos rein romanhafter Art sind. Doch ist mit dem Vorstehenden nur eine Möglichkeit umschrieben. An sich wäre auch denkbar, daß die in Ep. IV 62 sich findende Legende von der Narratio abhängig ist. Man sieht, daß das vorhandene Material zu einer exakten Lösung nicht ausreicht[1].

[1]) Zu beachten ist, daß der Brief nichts von einem Menschenopfer sagt. Dies wird eigene Zutat des Verfassers der Narratio sein. Er entnahm dies Motiv der griechischen Romanliteratur (o. S. 143). Die Aufnahme dieses Motivs entsprang wohl schwerlich der bloßen Lust am Phantasieren, sondern diente einem bestimmten Zweck: Verdrängte man das Fest der Aphrodite in Elusa durch ein christliches Märtyrerfest (o. S. 145), so lag es nahe, mit dem Märtyrerbericht eine Geschichte zu verbinden, in der gezeigt wurde, wie Gott einen seiner Gläubigen auf wunderbare Weise aus der Gefahr befreite, ein Opfer [der heidnischen Dämonen, der Aphrodite und] des Morgensterns zu werden. Der Morgenstern, dem Theodulos geopfert werden sollte, stand nämlich mit der Aphrodite irgendwie in Zusammenhang; vgl. 684 A: *ἄστρῳ με θύειν ηὐτρέπισαν ἐπωνύμῳ λαγνείας πάθει.* Dazu stimmt, daß Hieronymus (vita Hilarionis § 25, s. o. S. 145 [2]) von den Bewohnern von Elusa berichtet: „colunt autem illam (scil. Venerem) ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est". Ähnlich Johannes von Damaskus über die Araber: *οὗτοι .... προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ* (de haer. I 111, PG 94, 764 B). Ursprünglich müssen der Morgenstern

Unsere Vermutung, daß erst der Verfasser der Narratio das Martyrium der Sinaimönche und die Theodulosgeschichte miteinander verschmolzen hat, läßt sich noch mit der Beobachtung stützen, daß an einer Stelle ein chronologischer Widerspruch vorliegt, der offenbar durch die Zusammenarbeitung der ursprünglich voneinander unabhängigen beiden Stoffe entstanden und vom Verfasser nicht ausgeglichen worden ist. Es handelt sich um den Abschnitt, in dem von der Bestattung der Mönche erzählt wird, von deren Ende der Sklave Magadons berichtet hat[1]. Da lesen wir:

„Während aber diese[2] jenen Weg[3] zurücklegten, gingen wir aus, die Leichen zu bestatten. Als wir hinzukamen, fanden wir die Ermordeten, die nun schon den fünften Tag dalagen .... Es war aber[4] der eine Proklos in der Besthrambe, der andere Hypatios in der Einsiedelei Salaël, [ferner] Makarios und Markos, die draußen in der Wüste getötet waren, und Benjamin, der in der äußeren Wüste Aelim ermordet war, Eusebius in Thola, Elias in Aze. Und von den beiden[5] fanden wir den einen mit vielen Wunden bedeckt noch am Leben. Den hoben wir auf und legten ihn in der Zelle nieder. Darauf wandten wir uns zur Bestattung der übrigen Leichen. Als wir zu ihm zurückkehrten, fanden wir ihn nicht mehr am Leben .... Und nachdem wir diesen wie die übrigen mit Sorgfalt bestattet hatten, zogen wir fort, um zu erfahren, was wohl der Häuptling der Barbaren habe sagen lassen. Als wir aber eben nach Pharan hineinkamen, waren die Gesandten[6] zur Stelle" usw.

Nun beträgt der Weg, den die Hemerodromoi von Pharan bis zum Lager des Barbarenhäuptlings zurücklegen, zwölf Tagereisen[7]. Sie brauchen also, ohne längeren Aufenthalt im Lager, hin und zurück vierundzwanzig Tage. Unterdessen geht unser greiser Einsiedler mit anderen, die Erschlagenen zu begraben. Es wird zwar nirgends gesagt, wie weit es von Pharan bis zur Unglücksstätte ist,

---

und der Stern der Aphrodite einfach identisch gewesen sein (der Morgenstern = dem Planeten Venus = dem Stern der Ischtar), vgl. Franz Boll, Aus der Offenbarung Johannis (*Στοιχεῖα*, Bd. I), 1914, S. 47f. — Der innere Zusammenhang zwischen dem Märtyrerbericht und der Theodulosleg ende ist also möglicherweise enger, als es bei der ersten Lektüre der Narratio scheinen könnte: wie das Märtyrerfest faktisch den Aphroditekultus verdrängt, so schildert die Theodulosgeschichte literarisch den Sieg des Christenglaubens über den „Lichtbringer" und die Aphrodite.

[1]) Abschnitt VI, Sp. 664 A—665 A.

[2]) Die Hemerodromoi in Pharan, junge Leute, die zu Botendiensten usw. verwandt wurden (664 A). [3]) Zum Lager des Barbarenhäuptlings.

[4]) Die Namen der Mönche und ihrer Aufenthaltsorte sind, wie Possinus z. St. bemerkt, in den Hss. nicht einheitlich überliefert. Auch der Lateiner bietet eine Variante. Doch kommt das hier nicht in Betracht.

[5]) Mit den 'beiden' sind wohl Makarios und Markos gemeint.

[6]) Die Hemerodromoi, die von ihrer Gesandtschaft zurück waren.

[7]) Sp. 665 B.

wo die erschlagenen Mönche liegen; aber da die Bestattung am fünften Tage nach dem Morde erfolgt und der Mord mindestens einen Tag vor dem Aufbruch unseres Erzählers und seiner Leute aus Pharan erfolgt sein muß — denn der Sklave Magadons, der die Kunde von dem Morde nach Pharan bringt, ist ja erst im Laufe der Nacht aus dem Barbarenlager geflohen —, kann es sich höchstens um eine Entfernung von zwei bis drei Tagen handeln; das macht hin und zurück, reichlich bemessen, vier bis sechs Tage. Als sie in Pharan eintreffen, sind aber auch jene Gesandten wieder zur Stelle, die, wie wir eben feststellten, zu ihrer Reise vierundzwanzig Tage brauchten. Gesetzt auch, die Hemerodromoi, die wir uns als etwa sechzehn- oder siebzehnjährig vorzustellen haben[1], hätten die Reise bedeutend schneller zurückgelegt als die Gesandtschaft[2], der der greise Eremit angehört und die zwölf Tage bis zum Lager braucht — auf keinen Fall lassen sich die vierundzwanzig Tage auf vier bis sechs reduzieren. Hier klafft also ein Widerspruch, den der Verfasser nicht bemerkt hat und der sich am einfachsten in der oben angegebenen Weise erklären läßt.

§ 21. Abfassungszeit und Verfasser.

1. In der Narratio finden sich keinerlei Anachronismen, die eine Abfassung in einem späteren Jahrhundert verraten. Der heidnische Volksstamm mit seinen Menschen- und Kamelopfern weist ebenso bestimmt in die Zeit vor der Ausbreitung des Islam, wie das Schweigen über ein größeres Kloster auf dem Sinai wenigstens mit Wahrscheinlichkeit[3] in die Zeit vor Justinian I., der das befestigte Kloster auf dem Sinai errichtet hat[4]. Noch sicherer ließe sich die untere Zeitgrenze festlegen, wenn feststünde, daß die alte lateinische Übersetzung der Narratio bereits dem 6. Jahrhundert zuzuweisen ist[5]. Die obere Grenze für die Abfassungszeit ergibt sich erstens aus dem, was o. S. 146f. über die Zeit der beiden Überfälle der Sinaimönche gesagt wurde, zweitens daraus, daß die Nar-

[1]) Sp. 664 A: „Es sind aber Jünglinge, um ein wenig älter als Epheben, nahe den Jünglingen, denen das erste Barthaar wächst".

[2]) Sp. 665 B, Z. 1.

[3]) Diese Einschränkung ist notwendig, weil es sich um einen Schluß e silentio handelt; er erscheint aber statthaft, weil man beim Vorhandensein eines befestigten Sinaiklosters erwarten müßte, daß der Greis, nachdem er glücklich den Barbaren entronnen ist, nicht einfach „auf den Berg", sondern in das Kloster entflieht (vgl. 632 B). Zwingend ist das freilich nicht.

[4]) Prokopius, de aedif. V 8. Einzelheiten bei Schiwietz II, S. 22, Anm. 2.

[5]) Vgl. o. S. 125, Anm. 2.

ratio bereits das Bestehen eines Bistums in Elusa voraussetzt[1]. Nun wird die Bekehrung Elusas von Hieronymus dem heiligen Hilarion zugeschrieben[2], der 371 gestorben ist. Wäre das ungeschichtlich, so müßte Elusa doch zum mindesten um 390, als Hieronymus die Vita Hilarionis verfaßte[3], christlich gewesen sein. Ein Bischof von Elusa begegnet zuerst auf dem Konzil zu Ephesus[4]. Nach alledem können wir die Narratio mit einiger Sicherheit dem 5. Jahrhundert zuweisen. Mittel zu einer genaueren Datierung bietet die Schrift selbst uns nicht.

2. Wer ist nun der Verfasser? Alle Handschriften, von deren Existenz ich weiß, nennen, eine ausgenommen, als Verfasser Nilus; diese eine nennt einen gewissen Anastasius monachus[5]. Kann der Verfasser der „Erzählung" mit dem der Briefe identisch sein?

Diese Frage muß mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden.

Wenn wir annehmen wollten, die Narratio enthielte in der Hauptsache glaubwürdige Überlieferung und wäre wirklich das Werk eines Augenzeugen, des greisen Asketen, so wäre die Herleitung des Werks von dem Verfasser der Briefe ganz ausgeschlossen. Denn die Lebensumstände des greisen Asketen sind mit den Lebensumständen des Verfassers der Nilusbriefe unvereinbar. Jener Greis ist sofort nach seiner Wendung zur Askese an den Sinai gegangen, wo er ununterbrochen gelebt hat, bis die Barbaren einfielen; wäre er mit dem Briefschreiber identisch, so müßten demnach mindestens alle Stücke der Briefsammlung, die unzweideutig ergeben, daß ihr Verfasser dem mönchischen Stande angehört, am Sinai geschrieben sein. Wir haben aber gesehen[6], daß sich wenigstens für eine Anzahl von Briefen das Gegenteil erweisen läßt. Dazu kommen noch andere Verschiedenheiten. Der Briefschreiber ist augenscheinlich ein Klostervorsteher[7]; er gibt dem Klosterleben den Vorzug vor der Anachorese[8]. Der greise Einsiedler aber lebt

[1]) 692 A. [2]) Vita Hilarionis § 25 (o. S. 145, Anm. 2).

[3]) O. Bardenhewer, Patrologie [3] 1910, S. 405.

[4]) P. B. Gams, Series episcop., 1873, S. 454.

[5]) Oudin [o. S. 8] Sp. 1256 schreibt, die Narratio werde im Cod. Colbertinus 4726 bezeichnet als *'Αναστασίου μοναχοῦ διηγήσεις διάφοροι περὶ τῶν ἐν Σινᾷ ἁγίων πατέρων*. Doch scheint in der Angabe der Nummer der Hss. ein Fehler zu stecken: denn Cod. Colb. 4726, heute 1629, ist ganz andern Inhalts (vgl. H. Omont IV, S. LXXXIX). Gemeint ist wohl der heutige Cod. 914 oder 917 (Omont I, S. 174); doch vermag ich nicht zu sagen, ob es wirklich die nilussche „Narratio" ist, was uns in diesen Hss. unter dem Namen des Anastasius Sinaita geboten wird.

[6]) o. S. 88–90. [7]) o. S. 81. [8]) Vgl. III 72; o. S. 111.

mit seinem Sohn einsam am Sinai, nur von Zeit zu Zeit sucht er andere Mönche auf[1]. Der Verfasser der Briefe fordert in schärfster Form das Durchschneiden aller Familienbande[2]; der Eremit am Sinai hängt mit allen Fasern seines Herzens an seinem Sohn, dessen Ende er nicht überleben zu können meint[3].

Aber auch dann, wenn wir die Abenteuer des Theodulos für rein romanhaft und somit die Erzählung in der ersten Person für bloße schriftstellerische Einkleidung halten, bleibt die Herleitung der Narratio und der Briefe von einem und demselben Verfasser gänzlich ausgeschlossen. Der Mann, der in den Briefen dem Klosterleben den Vorzug gibt und in rigorosester Weise die Lösung aller verwandtschaftlichen Bande fordert, wird schwerlich einen Roman geschrieben haben, dessen Helden weder dem einen noch dem andern Punkte gerecht werden. Das Bild, das die „Erzählung" vom Leben der Sinaimönche entwirft und das doch unverkennbar als Idealbild des asketischen Lebens gemeint ist, widerspricht gänzlich den asketischen Lebensformen, die der Briefschreiber fordert[4]. Dort erscheint die Anachorese, hier das Cönobitentum als Ideal, dort wird einer weit strengeren Askese das Wort geredet als hier[5]. Der Briefschreiber lehrt ausgesprochen synergistisch[6]; in der „Erzählung" dagegen lesen wir: *Καὶ γὰρ ὁ ὑπερέχων ἐν τοῖς τῆς ἀρετῆς πλεονεκτήμασι δυνάμει θεοῦ, οὐ πόνοις οἰκείοις τὸ πᾶν ἐπιγράφων, ἐμετρίαζεν ἑκὼν ὡς οὐκ αὐτουργὸς τῶν καλῶν, ἀλλ' ὄργανον τῆς ἐνεργούσης χάριτος*[7].

Das Vorstehende genügt vollständig zum Beweise, daß die Narratio unmöglich vom Verfasser der Briefe herrühren kann. Damit erübrigt sich, auf die Verschiedenheit des Stils beider Schriften einzugehen. Angesichts des Zustandes des Poussinschen Textes

[1]) 628 A: *Ἔτυχον δὲ κἀγὼ μετὰ τοῦ παιδὸς εὑρεθεὶς ἐκεῖ· κατεληλύθειν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἁγίου ὄρους ἐπισκεψόμενος τοὺς ἐν τῇ Βάτῳ ἁγίους, εἰωθὼς τοῦτο πάλαι ποιεῖν.* [2]) Vgl. Ep. I 311: untröstliche Trauer und Klage über den Tod eines Verwandten ein Zeichen von Unglauben und Hoffnungslosigkeit. Vgl. ferner II 66. 170. III 290.

[3]) Vgl. die bewegliche Klage Sp. 592 C—600 A, deren Überschwang im Synaxar von Konstantinopel leise getadelt wird (*ὃν* [scil. *Θεόδουλον*] *ὡς αἰχμάλωτον θρηνεῖ πλεῖον τοῦ καθήκοντος*, Delehaye Sp. 217), ebenso von Nikephoros Kallistos (*ἐκτραγῳδῶν λίαν περιπαθῶς τὴν αἰχμαλωσίαν*, PG 146. 1256).

[4]) Vgl. die Angaben o. S. 105 mit S. 133f.

[5]) Vgl. die Angaben über die Häufigkeit der Mahlzeiten Sp. 617 A (o. S. 133) und Ep. II 54. III 49. I 287 (o. S. 105). [6]) o. S. 103.

[7]) Sp. 620 A. — Man braucht nur Degenharts gequälte Erörterung der Frage: „War Nilus Semipelagianer bzw. Pelagianer?" (S. 65—68) aufmerksam zu lesen, um zu ahnen, daß die Briefe und die Narratio [sowie die Schrift „Peristeria" und der „Traktat an Eulogius"] unmöglich von demselben Verfasser herrühren können.

der Narratio und der Schwierigkeit, in der Briefsammlung ganz originale Bestandteile zu ermitteln, würde eine stilistische Untersuchung sehr behutsam angefaßt und ziemlich weitschichtig angelegt werden müssen und doch nicht mehr ergeben, als wir schon mit dem Bisherigen festgestellt haben. Übrigens weist die Narratio einen ausgeprägten Stil auf; der stilistische Unterschied zwischen der Briefsammlung und der „Erzählung" ist mit Händen zu greifen[1]. Ich lege aber, wie gesagt, auf die stilistischen Unterschiede in diesem Zusammenhang kein Gewicht.

Aus der „Erzählung" spricht überhaupt ein anderer seelischer Grundton, eine viel größere Weichheit des Gefühlslebens, als aus den Briefen. Der Verfasser schwelgt oft geradezu in Gefühlen; eigenartig ist, wie sich mit diesem Zug die grobrealistische, für unsern Geschmack abstoßende Ausmalung der entsetzlichen Greuel bei der Abschlachtung der Mönche durch die Barbaren verbindet[2]. Daß wir es mit einem gebildeten Verfasser zu tun haben, verrät sich in der guten Periodisierung und manchen Einzelheiten, z. B. in dem einen Satz[3]: *δύο καθ' ὃν ἐπορεύοντο τόπον ὁρῶσι κείμενα μοναστήρια· οὐκ ἀντικρὺ τῆς ὁδοιπορίας, ἀλλ' ἐγκάρσια κατὰ θάτερον μέρος χειρὸς ἀπέχοντα σταδίους μὲν ἀλλήλων τριάκοντα, τοῦ δὲ ἐν ᾧ ἦμεν τόπου πέντε καὶ δέκα· ἕκαστον ὥσπερ ἀπὸ κέντρου ἐπὶ τὰς περιφερεῖς τοῦ κύκλου γραμμὰς ἀφεστῶτα ἴσῳ τῷ μέτρῳ.*

Nicht ganz belanglos für die Verfasserfrage ist schließlich der mehrfach erwähnte Brief IV 62. Der Inhalt ist mit dem der Narratio bei aller Verschiedenheit so verwandt, daß man um die Annahme irgendeines Zusammenhangs nicht herumkommt; anderseits sind aber beide Stücke doch auch so verschieden, daß man sie kaum einem und demselben Verfasser zuschreiben kann (o. S. 151 f.). Leider läßt sich ja nun weder die Echtheit noch die Unechtheit

[1]) Es sei nur auf die den Briefen gänzlich fremde, merkwürdig verschnörkelte Wortstellung hingewiesen, die sich nicht selten beobachten läßt. Ich führe folgende Beispiele an, die sämtlich dem von allen uns bekannten Textzeugen gebotenen Text angehören: 596 A: *ποῖος τῶν φωστήρων τὰ μυστήρια τῆς σῆς ἀνατέλλων εἶδε γαστρός*; — 613 A: *καὶ ἀγνῆς σῶμα ψυχῆς ὑπὲρ τῶν ἀκαθάρτων ἀνενεχθῇ τοῖς παλαμναίοις ἱερεῖον δαίμοσι.* — 617 D: *οὐδὲ τὸν ἔλαττον ἐν τοῖς καλοῖς εὐδοκιμοῦντα ἢ τοῦ μᾶλλον διαλάμποντος πρὸς βασκανίαν ἐκίνησεν ὑπεροχή.* — 661 D: *τότε ἔγνων ἁμαρτὼν ὅτε τῷ παραδείγματι τῆς γυναικὸς φορητὴν ἔμαθον παντὸς δεινοῦ προσβολήν.* — 676B: *μεγάλας δὲ τῇ σπουδῇ ὅσον οὐδέπω προκοπῆς ὑποφαίνει ἐλπίδας.* — 688 D: *οὐ γὰρ τοσαύτην ἡ τομή, ὅσην ἡ πρὸ ταύτης ἐργάζεται προσδοκία ὀδύνην.*

[2]) Vgl. Sp. 628 A—632 A, 652 A—656 A. Der gleiche Zug Sp. 596 in der Klage über den gefangenen und vielleicht ermordeten Sohn.

[3]) Sp. 653 C.

von Ep. IV 62 zwingend erweisen (o. S. 80). Wäre der Brief unecht, dann käme er für die Aufhellung der Herkunft der Narratio überhaupt nicht in Betracht. Ist er dagegen echt, dann ist er ein starkes Hindernis für die Herleitung der Narratio vom Verfasser der Briefe, mag die Narratio Geschichte oder Roman sein. Ich brauche die Verschiedenheiten beider Stücke hier nicht noch einmal darzulegen (vgl. S. 151f.). Die ältere Patristik hat freilich nicht erkannt, daß der Brief IV 62 und die „Erzählung" nicht aus derselben Feder geflossen sind; erst Schiwietz sieht hier schärfer: er spricht unter der Voraussetzung, daß Nilus die Narratio verfaßt habe, den Brief Nilus ab[1]. Man darf nicht übersehen, daß der Brief nicht etwas Selbsterlebtes berichten will. Nichts weist darauf hin, daß der Verfasser sich mit dem *ἀνὴρ Γαλάτης τὸ γένος* identifiziere[2]; es wäre auch eine kaum verständliche Dreistigkeit, wenn einer von

---

[1]) Schiwietz II, S. 58, Anm. 3. Wenn Schiwietz hier bemerkt, der Brief sei als eine Vision aufzufassen und in dieser Vision erscheine dem gefangenen Mönch der Märtyrer Platon gerade so, wie er ihn auf Bildern gesehen habe, so ist das eine unbegründete Vermutung. Die Annahme bricht dem, was der Brief berichtet, die Spitze ab: der Brief will ja gerade etwas Wirkliches, eine Tat des Wundertäters Platon berichten. Degenhart S. 25, Anm. 4, eignet sich die Vermutung Schiwietz', daß es sich um eine Vision handele, an, schreibt aber den Brief ebenso wie die Narratio dem Nilus zu, trotz der von ihm bemerkten Verschiedenheiten. Sein Versuch, diese Differenzen zu überbrücken, kann freilich einer unbefangenen Betrachtung nur die Unmöglichkeit seiner Auffassung dartun. Er sieht in dem Briefe „eine legendenhafte Ausschmückung" der in der Narratio beschriebenen Errettung. „Der historische Kern liegt in der Rettung des Sohnes auf die Fürbitte des Märtyrers Plato; denn daß göttliche Hilfe in diesen Nöten vom Vater und Sohn erfleht worden, ist öfter in den Erzählungen bezeugt (vgl. z. B. die Gebete in narr. 681 BCDff.). Und daß sie diese Hilfe auch durch die Fürbitte des Märtyrers erlangt, ist im Hinblick auf die Verehrung, die Nilus für den Märtyrer bekundet (292 AB, 580 BCD), wohl gewiß." (Die Sperrungen von mir.) Eine klassische Beweisführung! Man beachte, wie hier aus dem Erflehen der „göttlichen Hilfe" durch Vater und Sohn unter der Hand erschlossen wird, daß der Erfolg dieses Gebetes auch auf Platon zurückzuführen sein dürfte, bloß weil in den Briefen — nicht etwa in der Narratio! — ganz gelegentlich Platon erwähnt wird. Was Degenhart am Schluß seiner Anmerkung über stilistische Anklänge des Briefs an die Narratio bemerkt, beweist nur das Bestehen literarischer Zusammenhänge, nicht die Identität des Verfassers.

[2]) Dies übersieht J. Kunze, wenn er in seinem „Marcus Eremita" 1895, S. 63, Anm. 3 schreibt: „Es kann gar kein Zweifel sein [so!], daß der *εἷς τις ἀνὴρ Γαλάτης τὸ γένος ὑπάρχων*, der sich mit seinem Sohne nach dem Sinai zu asketischer Lebensweise begab, der Briefschreiber Nilus selbst ist. Stimmt doch außerdem ganz [so!] dazu die Erzählung vom Überfall der Barbaren, bei dem ihm der einzige [so! vgl. *παῖδες δύο* 600 C] Sohn entrissen, dann aber wunderbar wiedergeschenkt wurde".

seinem eigenen Sohne erzählen wollte, er wäre zusammen mit dem heiligen Platon mit Wundereile durch die Luft geritten.

Es bliebe noch zu untersuchen, von wem die Narratio in Wirklichkeit herrührt. Wie erwähnt, nennt vielleicht eine einzige Handschrift als Verfasser einen Mönch Anastasius. Diese vereinzelte Angabe hilft uns nicht weiter. Gesetzt, sie wäre ursprünglich, so gäbe sie uns nur einen für uns leeren Namen, — es müßte denn gerade Anastasius Sinaita gemeint sein. Doch kommt dieser schon aus chronologischen Gründen nicht in Betracht, um von den Schwierigkeiten zu schweigen, die sich gerade mit seinem Namen verbinden. Es wird unmöglich sein, den wirklichen Verfasser der Narratio zu ermitteln. Daß die Schrift später dem Nilus zugeschrieben wurde, erklärt sich vielleicht aus den Anklängen an die unter Nilus' Namen umlaufende Ep. IV 62. Daß im kirchlichen Altertum eine oberflächliche und kritiklose Betrachtung nur die verwandten Züge beider Stücke entdeckte und daher beide Stücke demselben Verfasser zuschrieb, wird angesichts der eben berührten Kritiklosigkeit der Patristik des 16. bis 19. Jahrhunderts niemand für eine allzukühne Annahme erklären.

Mit dem Nachweis der Unechtheit der Narratio fällt die einzige Grundlage, auf der die bisher herrschende Annahme ruhte, Nilus habe am Sinai gelebt (o. S. 30). Mit dem Beweis der Unechtheit erlischt aber auch das Interesse der Nilusforschung an der Narratio, über deren Gedankengehalt sonst noch manches zu sagen wäre.

In den vorstehenden drei Kapiteln ist die Aufgabe gelöst, die ich o. S. 3 formuliert habe. Die künftige Forschung wird nun vor allem die unter dem Namen des Nilus überlieferten Sentenzen und Traktate zu untersuchen haben. Auch dabei wird es nicht ganz ohne Überraschungen abgehen.

Anhang.

§ 22. Bemerkungen zum Traktat an Agathius und zur Schrift De malignis cogitationibus.

(Exkurs zu S. 86f.)

Ich habe oben S. 86[1] und S. 87[1] im Vorübergehen die Echtheit des Traktats an Agathius und der Schrift De malignis cogitationibus in Frage gestellt. Ohne einen vollständigen Beweis der Unechtheit dieser beiden Schriften zu beabsichtigen, möchte ich im folgenden anhangsweise meine Auffassung etwas näher begründen.

1. Der Traktat an Agathius.

Der längste unter den nilusschen Traktaten (‘Verzeichnis’ Nr. 5; PG 79, 811—968) führt in den Handschriften[1] den Titel *Πρὸς Ἀγάθιον μονάζοντα*, in den Ausgaben von Suarès und Migne den Nebentitel Peristeria, der eine Erfindung von Suarès ist[2].

Über den wirklichen oder angeblichen Anlaß zur Abfassung des Traktats gibt die Einleitung Aufschluß. Am Tage bevor der Verfasser die Niederschrift des Traktats beginnt[3], lustwandelt er in der Einsamkeit vor der Stadt; in einer Hängematte ruhend [?][4] genießt er die Schönheit des Waldes, den Gesang der Vögel, den reinen Luftzug des Windes. Da gesellt sich Agathius zu ihm. Das Gespräch kommt auf die literarischen Pläne des Verfassers. Agathius, der zu ihm hinaufgestiegen ist, ergreift und küßt seine Hand und nennt ihm „unter strahlendem Lächeln“ einen ausgezeichneten literarischen Vorwurf: Peristeria, eine fromme Frau, ein Muster christlicher Tugenden, das er mit beredten Worten rühmt. Askese, Liebe zu den Armen, anhaltende Beschäftigung mit dem Worte Gottes, beständiges, aus betrübtem Herzen hervorquellendes Gebet, eifrige Verwendung ihres Vermögens für die Bedürftigen, Sittsamkeit in Blick und Gesinnung, Sorge für die, welche mittellos sterben,

---

[1]) Z. B. Cod. Coisl. CIX, s. 11/12, fol. 62. — Cod. Coisl. CCLXXXIV, s. 13/14, fol. 294.

[2]) PG 79, 1323 A. Die nicht durchweg glückliche, das Verständnis ebensooft hindernde wie fördernde Einteilung in Sektionen und Kapitel ist ebenfalls ein Werk von Suarès (vgl. PG 79, 1321 C).

[3]) Vgl. *χθές*, 812 A. [4]) *κρεμάστραν αἰώραν ποιουμένῳ*, 812 A.

Mitgefühl mit jederlei Unglücklichen, Verehrung für die Frommen, Sorge für den Unterhalt der Mönche —, das alles rühmt Agathius ihr nach (813 C). Der Verfasser ist erstaunt, solche Tugend unter seinen Zeitgenossen zu finden (813 D), und geht bereitwillig auf diese literarische Anregung ein (816 A).

Der Name der Peristeria verhilft uns zur Ermittlung der Abfassungszeit. Wie schon der Magister sacri palatii Hyacinthus Libellus im 17. Jahrhundert bemerkt hat[1], begegnet uns eine Frau mit Namen Peristeria in den Akten der Synode von Chalcedon 451, in einem Schreiben des alexandrinischen Diakonen Ischyrion an Papst Leo I. und an die Väter des Konzils[2]. Danach vermachte diese Frau den größten Teil ihres Vermögens an Gold den Klöstern, den Xenodochien, den Armenhäusern, sowie anderen Armen in Ägypten; der alexandrinische Bischof Dioskur aber, unwillig, daß dies Geld nicht ihm persönlich übergeben war, bemächtigte sich seiner und verteilte es, statt es als Almosen zu verwenden, unter das Theatervolk, „damit, soweit es an ihm läge, der Wohlgeruch des glänzenden Opfers, das Gedächtnis der Peristeria, auf keinen Fall hinaufgetragen werde zu Gott". — Es läßt sich kaum bezweifeln, daß die in den Akten von Chalcedon genannte Peristeria dieselbe ist, die in der Schrift an den Agathius vorkommt; die übereinstimmende Charakteristik, die die beiden Stellen entwerfen, macht das überaus wahrscheinlich. Nun ergibt sich aber aus dem Schreiben Ischyrions, daß Peristeria nach dem Amtsantritt Dioskurs und vor dem Konzil von Chalcedon gestorben ist. Folglich ist der Traktat an den Agathius vor 444/451 verfaßt; denn sein Verfasser setzt voraus, daß Peristeria noch lebt[3]. Der terminus a quo ist nur ungefähr mit etwa 420 zu erraten[4].

Über den Ort der Abfassung läßt sich nichts Bestimmtes ermitteln. Wenn die Einleitung keine bloße literarische Fiktion ist, sondern ein wirkliches Erlebnis zur Grundlage haben sollte, so würden wir den Verfasser in einer Stadt zu suchen haben; ob in Ägypten oder wo sonst, steht dahin[5].

---

[1]) PG 79, 1323 A. [2]) Mansi, Bd. VI, 1761, Sp. 1013.

[3]) Beachte die Anführung des Namens der Peristeria ohne Hinzufügung eines Epithetons wie *μακαρία* oder dergl. 813 B, auch die Wendung *τῇ νῦν γενεᾷ* 813 D.

[4]) Degenhart (S. 3f.) geht auf die in den Akten von Chalcedon erwähnte Peristeria überhaupt nicht ein; daher kann er auch als Zeit der Abfassung „spätestens 380" ansetzen.

[5]) Degenhart (S. 3) vermutet in der Stadt, die eingangs erwähnt wird, Konstantinopel, worauf ihn seine Vorstellungen von dem Lebenslauf des

Wer ist nun der Verfasser? Vielleicht kommen wir ihm mit Hilfe von Anastasius Sinaita auf die Spur. Bei diesem wird nämlich an drei Stellen der Traktat an Agathius oder, wie er hier genannt wird, an Agathon zitiert (o. S. 32f.). Trotz der vorhandenen Abweichungen von der bei Migne gedruckten Textgestalt läßt sich nicht bezweifeln, daß Anastasius den Traktat an Agathius gekannt hat, und zwar als ein Werk des „Mönchs Nilus". Aber warum nennt er ihn ausdrücklich „den Mönch"? Erinnern wir uns daran, daß in den „Apophthegmen der Väter" die Zitate aus Nilus' Schrift über das Gebet mit der Wendung *περὶ τοῦ ἀββᾶ Νείλου* eingeführt werden (o. S. 31), so kommen wir auf die Vermutung, daß man zu jener Zeit von mehreren kirchlichen Schriftstellern mit Namen Nilus gewußt hat. Daß die oben in Kap. I untersuchten äußeren Zeugen nur einen Nilus kennen, ist bei dem großen zeitlichen Abstande dieser Zeugen vom 5. Jahrhundert natürlich nicht entscheidend. Der Name Nilus war häufig; in der nilusschen Briefsammlung selbst begegnen mehrere Adressaten dieses Namens.

Doch mag nun der Verfasser des Traktats an Agathius wirklich ebenfalls den Namen Nilus geführt haben oder nicht, auf keinen Fall ist er mit dem Verfasser der Briefe identisch.

Schon Tillemont hat das Richtige gesehen[1], seine Erkenntnis ist aber von Ceillier mit Unrecht bestritten worden und dann wieder in Vergessenheit geraten. Der Verfasser des Traktats bewegt sich in einer Gedankenwelt, die von der der Briefsammlung charakteristische Unterschiede aufweist. Gleich in der Einleitung wird der Gedanke ausgesponnen, ob denn eine solche Idealgestalt, wie die von Agathius geschilderte Peristeria, der Wirklichkeit, der eigenen, so tief stehenden Gegenwart angehöre. Der Verfasser der Briefe lebte viel zu sehr in dem Gedanken, daß es unter den Mönchen und Nonnen vollkommene Menschen genug gäbe, als daß ihm solche Zweifel hätten kommen können. Das Mönchtum tritt überhaupt in dem Traktat sehr zurück; auch ein für die damaligen

Nilus führen. Daß Nilus [der Asket] der Verfasser sei, wird von ihm ohne ein Wort des Beweises als selbstverständlich vorausgesetzt.

[1]) Vgl. Tillemont [o. S. 8], S. 209. Er behauptet zwar nicht die Unvereinbarkeit des Traktats mit den Briefen, wohl aber, was nach meiner Anschauung (vgl. o. S. 53) auf dasselbe hinauskommt, mit dem Asketikos: „Le style en paraît moins pur, et les pensées moins belles que dans l'Ascétique. Il y a bien plus de mots et bien moins de choses: et pour dire la vérité, ces deux ouvrages n'ont aucun rapport l'un avec l'autre ... Il paraît être d'un autre Nil." Auch Montfaucon unterschied zwei Schriftsteller mit Namen Nilus, wie oben S. 2 (Zeile 1 der Fußnote) erwähnt ist.

Mönche so wichtiger Gedankenkreis, wie die Dämonenlehre, fehlt. Sehr stark heben sich ferner Wortschatz und Stil von denen der Briefsammlung ab; entscheidend ist, daß Dinge, die hier wie dort behandelt werden, jedesmal mit ganz verschiedenen Ausdrücken beschrieben sind. Der auch bei Athanasius, Epiphanius u. a.[1] vorkommende Ausdruck *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος* für Christus begegnet nur im Traktat (836 A), nicht in den Briefen. Ein eingehender stilistischer Vergleich würde eine Fülle von Beweismaterial zutage fördern.

Sprechen wir den Traktat an Agathius Nilus dem Asketen ab, so hat das übrigens die Konsequenz, daß wir ihm auch den o. S. 7f. erwähnten Psalmenkommentar absprechen und ihn dem Verfasser des Traktats an Agathius zuschreiben müssen, falls dieser wirklich Nilus geheißen hat. Denn Sp. 812 C. 813 A erwähnt der Verfasser des Traktats, daß er mit einer Psalmenauslegung beschäftigt sei; es ist dies die einzige Stelle der nilusschen Schriften, an der diese Psalmenerklärung erwähnt wird.

2. De malignis cogitationibus.

Der Traktat *περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν* ('Verzeichnis' Nr. 16, PG 79, 1200 C) ist seit Ceillier von einigen Forschern ausdrücklich als echt in Anspruch genommen worden[2]. Dabei bietet freilich Ceillier ein Muster oberflächlichster Beweisführung. Er gibt für die Echtheit dieses Traktats überhaupt keinen Beweis, sondern behauptet sie einfach und knüpft an den Hinweis auf *κεφάλαια περὶ προσευχῆς*, den wir in Kap. 23 des Traktats (Sp. 1228 AB) lesen, ohne weiteres den Schluß, folglich sei auch die Schrift De oratione von Nilus[3]. So ist in einem einzigen Atem die Echtheit zweier Schriften bewiesen! Die Frage, ob jener Hinweis sich überhaupt auf die nilussche Schrift De oratione beziehen kann, wird von keinem Forscher aufgeworfen. Ordentlich besehen, kann uns dieser Hinweis nur stutzig machen: „*Τίς δὲ ἡ αἰτία τοῦ τὰ νοήματα τῶν*

[1]) Vgl. L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880, S. 193.

[2]) Ceillier S. 164f.; Zöckler [o. S. 9] Bd. III, S. 32f.; Degenhart S. 7.

[3]) Ähnlich schließt Degenhart S. 7 umgekehrt von der vorausgesetzten Echtheit der Schrift De oratione auf die Echtheit der Abhandlung De malignis cogitationibus. Er schreibt: Die Abhandlung „muß Nilus zugesprochen werden. Denn in diesem Traktat verweist der Sinaite selbst auf seine Schrift über das Gebet. Wäre der Traktat unecht, so wäre es auch diese Schrift, wofür kein Anhaltspunkt vorhanden ist". In Wirklichkeit zieht die Unechtheitserklärung des Traktats De mal. cog. durchaus nicht die der Schrift über das Gebet nach sich.

αἰσθητῶν πραγμάτων χρονίζοντα διαφθείρειν τὴν γνῶσιν, εἴρηται ἐν τοῖς περὶ προσευχῆς κεφαλαίοις" — was mit diesen Worten angedeutet wird, ist nämlich in der nilusschen Schrift De oratione an keiner Stelle erörtert. Man kann auch nicht zu der Ausflucht greifen, der Verfasser habe diesen Gegenstand in der von ihm erst geplanten Schrift De oratione darlegen wollen, später aber bei der Ausarbeitung es aus irgendeinem Grunde unterlassen; denn jene Bemerkung weist auf eine bereits vorhandene Schrift hin (beachte das Perfektum *εἴρηται*). Eine Beziehung unseres Traktats zur nilusschen Schrift über das Gebet liegt also in keinem Falle vor. Vollends unumstößlich wird diese Auffassung durch die schon von der Evagriusforschung[1] gemachte Beobachtung, daß der erwähnte Hinweis samt den vorangehenden 21 Zeilen wörtlich aus Evagrius Pontikus übernommen ist. Außer dieser Stelle weist unser Traktat noch zwei andere Stellen, eine längere und eine kürzere, auf, die wörtlich aus Evagrius entlehnt sind[2]. Es handelt sich um folgende Stellen:

Nilus.	Evagrius.
PG 79, 1201 D, Z. 4 *οὐκ ἂν ἀπόθοιτο* bis 1204 C, Z. 9 *τὰ πάντα ἐν πᾶσι Χριστός.*	Capita practica ad Anatolium LXIII (PG 40, 1236f.).
PG 79, 1221 A, Z. 11 *φύσιν μὲν λογικήν* bis B, Z. 8 *τοῦ ὄρους Σινᾶ.*	Dasselbe LXIX. LXX.
PG 79, 1225 D, Z. 6 *οἱ ἀκάρθατοι λογισμοί* bis 1228 B, Z. 2 *κεφαλαίοις.*	Dasselbe LXIV.

Die Übereinstimmung ist streng wörtlich; einige kleine Abweichungen sind bis auf eine[3] nicht der Rede wert. Ein Blick auf den guten Zusammenhang, in dem die Abschnitte bei Evagrius begegnen, belehrt sofort, daß die Abhängigkeit auf seiten der Nilusschrift zu suchen ist. Möglicherweise sind die drei Stellen gar nicht von Anfang an Bestandteile des nilusschen Traktates gewesen, sondern in diesen erst nachträglich interpoliert. Sie lassen sich nämlich aus dem Nilustraktat entfernen, ohne daß der Zusammenhang zerrissen wird. So wird sich die Annahme empfehlen, daß jene drei Stücke mitsamt dem Hinweis auf die *κεφάλαια περὶ προσευχῆς* erst durch eine spätere Bearbeitung in den Traktat hineingekommen sind[4].

[1]) Vgl. die Fußnoten PG 40, 1236. 1237.

[2]) Degenhart S. 175 nennt nur zwei statt drei Stellen.

[3]) Statt des oben erwähnten *εἴρηται* des Nilustextes (Sp. 1228 B) bietet der Evagriustext (Sp. 1237 D) *λεχθήσεται.* Siehe die folgende Anmerkung.

[4]) Die umgekehrte Beurteilung des Sachverhalts bei Degenhart hat mich nicht zu überzeugen vermocht. Er schreibt S. 175: „Die fraglichen

Kein ursprünglicher Bestandteil des Traktats sind ferner die Kap. 24—27, was bisher auch noch nicht beachtet worden ist. Kap. 24 setzt mit denselben Worten ein wie Kap. 1 und weist auch im Fortgang einige Berührungen mit dem Anfang des Traktats auf. Augenscheinlich haben wir es in dieser Schlußpartie mit einer späteren Ausarbeitung eines Anonymus zu tun. In Kap. 27 gibt sich dieser Anonymus als ein gehorsamer Sohn seines Beichtvaters zu erkennen, indem er unterdrückt, was „der heilige Priester" ihm zu schreiben verbietet (1232 B). Zu dem so selbständigen und selbstbewußten Verfasser der Nilusbriefe paßt das ganz gewiß nicht[1]. Daß Kap. 24—27 ein später hinzugefügter Anhang sind, zeigt auch die handschriftliche Überlieferung; in einigen Handschriften weist der Traktat 27, in andern aber nur 23 oder noch weniger Kapitel auf[2].

Läßt sich nun die Hauptmasse des Traktats, die nach Ausscheidung der letzten vier Kapitel, sowie jener drei Parallelstellen zu Evagrius übrigbleibt, zwanglos von dem Verfasser der Nilus-

---

Kapitel sind bei Nilus organische Bestandteile seiner in ziemlich gleich umfangreichen Kapiteln verlaufenden Abhandlung, während sie bei Evagrius entbehrliche Einschiebungen sind." Aber aus dem Umfang der Kapitel läßt sich gewiß nichts folgern; überdies sind sie gar nicht „ziemlich gleich umfangreich", das kürzeste beträgt 14, das längste 48 Zeilen (das. wie unten zu zeigen, später hinzugefügte 24. Kapitel sogar 53 Zeilen). Richtig ist Degenharts Bemerkung, daß ja Nilus eine Schrift über das Gebet verfaßt habe, „während wir von Evagrius nichts Derartiges wissen" (S. 175); aber ebenso unumstößlich ist die andere, von Degenhart wie von seinen sämtlichen Vorgängern übersehene Tatsache, daß die nilussche Schrift De oratione eben das nicht enthält, worauf wir De malignis cogit. Kap. 23 hingewiesen werden (s. o.). Überdies ist zu beachten, daß es bei Evagrius heißt: λεχθήσεται (s. o. S. 164[3]). Hier wird also auf eine erst zu schreibende Schrift hingewiesen. Blieb der Plan unausgeführt, so ist es nicht verwunderlich, daß wir von einer Schrift des Evagrius über das Gebet nichts wissen. Es ist daher unzutreffend, wenn Degenhart schreibt: „Der Tempuswechsel λεχθήσεται gegen εἴρηται bei Nilus besagt hier nichts" (S. 175). Er verrät vielmehr, daß der Nilustext sekundär ist. Dessen Verfasser dachte beim Abschreiben des Evagriustextes, die hier in Aussicht gestellte Schrift über das Gebet werde inzwischen geschrieben worden sein, und setzte daher schlankweg das Perfektum εἴρηται.

[1]) Nach Degenhart (S. 82), der die Stelle für echt nimmt, wird es durch sie „fast zur Gewißheit", daß Nilus in engen Beziehungen zu Chrysostomus gestanden habe; der „heilige Priester" sei Chrysostomus; „von ihm mochten rühmende Epitheta ohne weiteren Namen verstanden werden". Vgl. o. S. 87, Anm. 1.

[2]) Vgl. z. B. Bandinius, Catal. cod. ms. bibl. Laur., 1764, I, S. 420 (Plut. IX, cod. 18, s. 12, die Bemerkung zu S. 69b); — Cod. Baroc. 81 (H. O. Coxe, I); — Cod. Can. Graec. 16, fol. 136b (Coxe, III), usw.

briefe herleiten? Zöckler[1], der übrigens die Berührungen mit Evagrius mit Stillschweigen übergeht, findet keinen Verdachtsgrund gegen die Echtheit des Traktats; im Eingangskapitel zähle der Verfasser sämtliche acht Hauptleidenschaften der Mönche auf, „und zwar in der Reihenfolge Glaitavs, also auf dieselbe Weise aneinandergereiht, wie sonst noch öfter". Zöckler meint also, unsern Traktat von demselben Verfasser herleiten zu können, wie den Traktat über die Achtlasterlehre ('Verzeichnis' Nr. 14), den er, ohne irgendwelchen Beweis, für ein Werk des Nilus hält. Allein diese Beweisführung kann unmöglich genügen; das Glaitavsschema allein beweist noch nicht die Identität der Verfasser. Nur eine eingehende Erörterung des Stils und des Gedankengehalts und ihr Vergleich mit der Briefsammlung wird zu einem haltbaren Ergebnis führen. Mir scheint aus dem Traktat doch eine ganz andere Art zu sprechen, als aus den Briefen. In den Handschriften wird er übrigens teils dem Nilus, teils dem Evagrius zugeschrieben.

[1]) Bd. III, S. 32—33.

Register.

I. Personen[1] und Sachen.

Abendmahl 114[3].
Aegypten 17. 19. 147. 161.
Agarener 146.
Agathius 160—163.
Alexander (Akoimet) 51.
Allegorese 99f.
Ampelâs von Elusa 151.
Anachorese 11f. 156.
Anastasius monachus 155. 159.
Anastasius Sinaita 159. 162.
ἀναστροφὴ τῆς τάξεως 140.
Ankyra in Galatien 80. 91f. 93. 151.
Antonius, der hl. 103. 121.
ἀπάθεια 105—107.
Aphrodite von Elusa 145. 152[1].
Apokryphen 99.
Apollinaris und Apollinaristen 93. 114[1]. 115. 116[1].
Apollonius v. Tyana 97[20].
Aquila 99.
Arianismus 82. 89.
Arkadius, Kaiser 14. 82. 87f. 93. 96.
Askese 103ff. 133.
ἀστασία 111.
Attikus von Konstantinopel 13.
Augustin 122.

Barlaamkloster 36.
Batos 134.
Beschwörung 110.
Bilderstreitigkeiten 20. 77f.
Bildung, griechische 85f.
Blemmyer 3. 23. 26f. 29.
Braut Christi 83[12].
Brisson 12—15. 25[1]. 30.
Buße 83. 103.

Christologie 76. 94f. 115—117.
Chronologie des Lebens des Nilus 4. 93—96.
Cönobitentum 111f. 156.

Dämonen 107—111. 163.
David, König 104.
Dioskur 161.
Dogma 113—117.

Echinaden 88.
Elia 104. 134.
Elim 146[5].
Elusa 4. 136. 138. 141. 145. 152[1]. 155.
Eparchenwürde 3. 17. 19—22. 26 bis 28. 85.
Epiphanienfest 145[2].
Ethisches 102f.; vgl. Askese.
Ethnographisches 141.
Eudoxia, Kaiserin 14.
Eunomius 114[1].
Euthymius 22. 25.
Evagrius Scholastikus 85.

Gainas 75f. 82. 89. 93. 96.
Galatien 91f. 121. 151f. 158.
γαστριμαργία 106.
Gebet 101. 109—111. 134. 136—138.
Gnostiker, Gnostisches 114[1].
Goëten 107[7].
Griechenland 88.

[1]) Weggelassen sind die Namen der Briefempfänger (vollständig PG 79, 59—82) und sonstiger geschichtlich belangloser Personen.

Hauptlaster, acht 106. 165f.
Heidentum 84. 98. 107[7].
Heilige Schrift 97—100. 103.
Hemerodromoi 153f.
Heterodoxie 114.
Hieronymus 122.
Hilarion 121f. 155.
Horsiîsi 51.

Inklusen 83[11].
Innocenz I. von Rom 14.
Ischyrion 161.
Isidor von Pelusium 12. 15. 22. 25. 30.

Jakob, Erzvater 104.
Johannes Cassianus 122.
Johannes Chrysostomus 12—16. 22. 30. 76f. 82. 86f. 93. 99[4]. 117. 165[1].
Justin II., Kaiser 4. 17. 20. 23. 26 bis 28.
Justinian I., Kaiser 154.

Kamelopfer 132f. 141f. 154.
Kanon, neutest. 99.
κανονάρχης 83[10].
Kanonische Frauen 107.
καρποφορία 112f.
Karpuslegende 60.
κενοδοξία 106.
κεφάλαια 67.
Kilikien 87.
Konstantin, Presbyter 75.
Konstantin Kopronymus 78[1].
Konstantinopel 3f. 17—20. 22. 25. 27f. 51. 75. 82. 88. 92f. 121.
Kontemplation 100f.
Konzil, III. ökum. 155.
— IV. ökum. 161.
— von 754 78.
— VII. ökum. 62. 77. 80.
Kreuze in Kirchen und Häusern 79.
Kronos 91.

Laien, ihre Stellung zu den Mönchen 112f.
Laienchristentum 97f. 113.
Leo I. von Rom 161.
Leontius 92[1].
Magadon 135—137. 149. 153f.
Magna 51f. 92[1].
Μαμωνᾶς 78[1].
Manichäismus 105. 114[1]. 116[1].
Markus der Eremit 12. 15. 22. 25. 30.
Märtyrer 79. 91. 108; vgl. Sinaimärtyrer.
Μαῦροι 29[2].
Mazedonianer 60. 114[1].
Menschenopfer s. Opfer.
Meteoraklöster 36.
Mönchtum 50f. 103—113. 133.
Morgenstern 4. 135. 137. 143. 152[1].
Mose 134.

Nestorius und nestorianischer Streit 94f.
Nicäa (II) 62. 77.
Nicäno-Constantinopolitanum 92.
Nilus, verschiedene Personen dieses Namens 1[1]. 122[3]. 162f.
Nilus von Konstantinopel 1[1]. 5[1].
Nilus von Rossano 1[1].
Nitria 121.
Nonnen 107.
Novatianer 90.

Opfer 4. 135. 137. 149. 152[1]. 154.
Orphanotrophaion in Konstantinopel s. Waisenhaus.

Pachomius 122.
Palämon 122.
Palästina 147f.
Palladius 12. 13f. 25[1]. 30. 82[8]. 96.
Peristeria 160—163.
Petrus und Paulus, Kirche des 4. 17. 20. 23. 26f.
Pharan 29[2]. 131. 135f. 140f. 149. 153f.
Philosophie, griechische 85f. 103.
Philosophie, wahre 100.
Pionius 33[2].
Platon, der hl. 80. 91. 151f. 158f.
Proklus 12f. 22. 30. 121[2].

Raïthu 29[2]. 146.
Reliquien, angebliche des Nilus 17. 20. 23. 26. 30.

Retardierende Momente 140f.
Rom 147[3].
Roman, griechischer 123. 138ff.

Säulenheilige 95. 111f.
Silvanus, Mönch 147[2].
Sinai 1[1]. 3f. 17. 23. 26—28. 30. 88f. 121. 123ff. 145. 147[2]. 150ff.
Sinaikloster 154.
Sinaimärtyrer 17. 19[1]. 20f. 23. 26f. 134. 145—148. 152.
Sinaimönche, Leben der 133f. 149. 156.
Sinaita als Epitheton des Nilus 1[1].
Sisinnius 13[6].
Sitte, christliche 98. 102f.
Skete 121.
Sophienkirche 28[2].
Spanien 147[3].
Stabilitas loci 111.
Styliten 95. 111f.
Suka 138.
Syene 14.
Symeon Stylites 22. 25. 95.
Symmachus 99.
Synergismus 103. 156.

Tabennîsi 51.
ταπεινοφροσύνη 107.
Thebais 121.
Theodoret von Kyros 12. 14f. 22. 25.
Theodotion 99.
Theodulos, Sohn des „Erzählers" 4. 17f. 20. 22. 26. 131ff.
Theodulos, Priester und Märtyrer 133[1]. 134. 151.
θεοτόκος 94[2].
Tôr 146[5].
Translation s. Reliquien.
Traumleben 106. 135. 138.

Universalismus des Heils 103.
Unverweslichkeitsglaube 151.

Valentinianer 89. 114[1].
Venus, Planet 152[1].
Verwandte 106.

Waisenhaus in Konstantinopel 4. 17. 20. 23. 26f.
Willensfreiheit 103.
Wunder 150f.
ὑπερηφάνεια 106.

Zufall 142.

II. Literarisches.

a) Schriftsteller.

Achilles Tatius 143f.
Anastasius Sinaita 7. 32f.
Antiochos (Pandektes) 31f. 119[6].
Antonius (Melissa) 144.
Athanasius 60. 61[1]. 94[2]. 116[7]. 163.
Augustin 147f.
Basilius d. Gr. 6. 34. 59. 61. 99[9].
Dionysius Areopagita 11. 60.
Epiphanius 145[2]. 163.
Eusebius 1[1]. 28[2].
Evagrius Pontikus 2. 6. 32[6]. 59f. 164. 166.
Georgios Kedrenos 16[2]. 24f.
Georgios Monachos 11—16. 24f. 30.
Gregor v. Nazianz 34. 59. 99[9].
Gregor v. Nyssa 61.

Heliodor 143f.
Hieronymus 99[9]. 100. 147f. 152[1]. 155.
Irenäus 60.
Isidor v. Pelusium 34. 60. 69. 74. 122f.
Johannes Cassianus 147[3].
Johannes Chrysostomus 34. 53—59. 61. 65. 70f. 75f. 83[8]. 100. 101[3]. 102. 113.
Johannes v. Damaskus 11. 20. 33. 51[1]. 57. 152[1].
Johannes Geometres 5[1].
Kedrenos s. Georgios.
Kyrill v. Alexandria 114[3]. 117.
Markus Eremita 2. 24.
Maximus Confessor 32. 144.

Nikephoros Kallistos 1[1]. 2. 7. 15. 22—30. 88. 91. 156[3].
Nikephoros v. Konstantinopel 78[1]. 79[2].
Nilus, Verf. des Martyrium Theodoti 5[1].
Origenes 100. 114[1].
Palladius, Historia Lausiaca 31[1]. 52.
Photius 7. 62. 119[6]. 144.
Sokrates 13. 14[4]. 14[6]. 28[2]. 121f.
Prokopius 154[4].
Sozomenos 14[4]. 121f. 147[2].
Synesius v. Cyrene 147f.
Theodoret 121f.
Xanthopulos s. Nikephoros Kallistos.
Xenophon v. Ephesus 143.

b) Besprochene oder zitierte Schriften.

Ammoniuslegende 29. 146f. 150.
Apophthegmen der Väter 31. 57. 118. 162.
Codex Theodos., Scholien 20.
Historia Lausiaca 31[1]. 52.
Martyrium Theodoti Ancyrani 5[1].
Martyrologium Romanum 19[3].
Menologien 17f. 19[3]. 22. 29. 139; vgl. Synaxar.
Nicetas, Hiobkatene 7[2].
Nilusschriften.
Agathios (Agathon), Schrift an (= Peristeria) 33. 156[7]. 160—163.
Albianos, Rede auf 92[1].
Asketikos s. De mon. exerc.
Βιβλίον περὶ κατανύξεως 7. 76f.
Briefsammlung 31—123.
De malignis cogitationibus 87[1]. 163—166.
De monastica exercitatione 32. 45—53. 62f. 75.
De octo spiritibus malitiae 32.
De oratione 31f. 118—120. 163f.
De voluntaria paupertate ad Magnam 51. 92[1].
Dreiundfünfzigkapitelbrief 44f.
Εἰς τὴν ἀνάληψιν 7.
Εἰς τὸ πάσχα 7.
Erzählung vom Überfall der Sinaimönche 1[1]. 9[1]. 17—22. 28—30. 123ff.
Eulogius, Schrift an 23. 156[7].
Eukarpius, Schrift an 7. 33.
Heliodor, Brief an (Ep. IV 62) 77. 79f. 151f. 157f.
Katenen 7.
Κεφάλαια s. Sentenzen.
Kommentare 7. 163.
Narratio s. Erzählung.
Olympiodor, Brief an (Ep. IV 61) 77—80.
Peristeria s. Agathios.
Πρὸς Ἕλληνας 7. 23.
Sentenzen 23. 32. 143.
Thaumasios, Brief an 41—44.
Übersetzungen von Nilusschriften 10[1]. 125—130.
Oratio supplex 5[1].
Παράδεισος 5[1].
Passio Platonis 91[1].
Rekognitionen, klem. 60.
Sacra Parallela s. Johannes von Damaskus.
Synaxar von Konstantinopel 1[1]. 16 bis 22. 25—30. 88. 131[2]. 146. 156[3].
Vita Antonii 121. 150.
Vitae Joh. Chrysostomi 14. 25.

III. Forscher, Herausgeber usw.

Allatius 1[1]. 2. 4f. 8f. 34ff. u. ö.
Atzberger 163[1].
Bandinius 7. 8[1]. 10[3]. 10[5]. 10[6]. 35[2]. 44[3]. 77[2]. 165[2].
Bardenhewer 8. 34. 55[3]. 147[3]. 155[3].
Bees 9. 36f. 92[2] u. ö.
Berliner Verz. griech. Hss. 10[6]. 119[6].
Boll 152[1].
Bonwetsch 14[7].
Boor, de 12[1]. 24.
Butler 14[2]. 31[1]. 52[5]. 52[6]. 118.
Cabrol 52[1].
Cave 8.
Ceillier 3[1]. 4[3]. 5[1]. 8. 91[4]. 93[5]. 162. 163.
Combefis 5. 29[2]. 32[5]. 125. 146[1].
Cotelier 5. 8. 31[1]. 34[6]. 60. 82[11]. 118.
Coxe 10[5]. 52[3]. 119[6].
Cramer, J. A. 7[1].
Degenhart 2. 3[2]. 3[3]. 4[1]. 6[2]. 8. 11[1]. 17[1]. 20[6]. 34[2]. 86[1]. 87[1]. 91[4]. 94[2]. 114[3]. 124. 125[3]. 156[7]. 158[1]. 161[4]. 161[5]. 162[2]. 162[3]. 164[2]. 164[3]. 165[1].
Delehaye 17. 18[1]. 22. 95[1]. 139[5]. 146. 156[3].
Dobschütz, v. 22[4]. 24.
Dräseke 36[1].
Ducange 26[1].
Ehrhard, A. 10. 22[4]. 28[2]. 78[1]. 125[4]. 139.
Fabricius-Harles 1[1]. 5[1]. 8. 34[8].
Feron-Battaglini 10[3]. 34[8]. 44[2]. 92[2].
Feßler-Jungmann 4[1]. 8. 34[1]. 46. 94[2]. 99[1].
Franchi de' Cavalieri 5[1].
Frankenberg 6[1].
Fronton le Duc 5.
Gallandi 5[1].
Gams 90[2]. 90[8]. 155[4].
Gaß-Zöckler 8.
Groh 20[3].
Grützmacher, G. 95[2]. 147[3].
Guthe 131[1].
Haidacher 7. 9. 31. 32[1]. 34[2]. 53—55. 57. 75—77. 119[6].
Harnack, v. 5[1]. 97. 99[9]. 117[6].
Hefele, v. 77[3]. 78[1].
Hengstenberg 18[2]. 29[1]. 139[3].
Heumann 69.
Hoffmann, F. S. W. 4[3]. 8.
Holl 11[2]. 11[3]. 20[4]. 32[5]. 51[1]. 144[1]. 151[1].
Jeep 23.
Jungmann s. Feßler.
Karo 7.
Knöpfler 16[2].
Krüger, G. 32[8].
Krumbacher 12[1]. 13[5]. 16[2]. 67[5].
Kunze 9. 12[3]. 15[4]. 24. 92. 94[2]. 158[2].
Labbeus 5[1].
Lambecius 10[5]. 10[6]. 32[4]. 44[4]. 45. 70[1]. 119[6].
Lauchert 5[1].
Leclercq 51[3].
Lequien 11[3]. 51[1].
Libellus 161.
Lietzmann 7. 25[2]. 93[4]. 95.
Lipomanus 125.
Loofs 11[2]. 115[2].
Mansi 20[5]. 77[3]. 78[1]. 79[1]. 161[2].
Meister, K. 9[1]. 94[2].
Migne 4f. 9. 32[5]. 32[8]. 37. 124 u. ö.
Möller-Krüger 15[5]. 15[6].
Montchal 124.
Montfaucon 1[1]. 10[3]. 10[5]. 14[3]. 14[5]. 32[4]. 44. 52[3]. 70[1]. 75. 162[1].
Muralt 12[1].
Niemeyer 69.
Omont 9[1]. 10[3]. 44[6]. 119[6]. 155[5].
Orellius 4.
Oudin 5[1]. 8. 155[5].
Parmentier 15[2]. 122[1]. 122[2].
Patzig 16[2].
Pauly-Wissowa 29[2]. 88[1]. 93[3]. 136[2]. 146[5].
Pitra 78[1]. 79[2].
Possinus (Poussin) 4f. 34ff. 124ff. u. ö. 153[4].
Rohde 140—144A.

Ruggiero, de 96[4].
Sachau 10[1].
Sambucus 5[1].
Schiwietz 3[1]. 9. 20[6]. 50f. 89. 123. 125[3]. 147[1]. 147[2]. 147[3]. 154[4]. 158.
Schubert, v. 8.
Schwartz, E. 140[1]. 140[4]. 142[4].
Seeck 93[2].
Šestakov 13[1].
Sethe 29[2].
Sixtus Senensis 7[2].
Smith Lewis 29[2].
Stählin, O. 8. 55[3].
Steitz 87[1]. 114[3].
Stiglmayr 9.
Suaresius (Suarès) 4f. 8. 20[6]. 21[1]. 33[2]. 44—46. 51[1]. 77. 119[6]. 160.
Surius 125.
Tillemont 3[1]. 8. 29[2]. 50. 52. 91. 147[2]. 162.
Ven, van den 4. 10[1]. 125[2].
Voltz 5[1].
Wellhausen 138[1]. 151.
Werfer 5[1].
Wotke 8.
Wutz 100.
[Zanetti] 10[3]. 44[5]. 70[1].
Zenturiatoren 2.
Zöckler 3[1]. 8f. 13[7]. 14[1]. 163[2]. 165f.

Verzeichnis der Abkürzungen.

BZ	= Byzantinische Zeitschrift.
DChrBiogr	= Dictionary of Christian Biography.
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Ausgabe der Berliner Akademie).
KG	= Kirchengeschichte.
KL	= Kirchenlexikon, hsg. von Wetzer und Welte.
PG	= Patrologiae cursus completus, ed. Migne, series graeca.
PL	= dasselbe, series latina.
RE	= Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
RhM	= Rheinisches Museum.
StKr	= Theologische Studien und Kritiken.
ThLz	= Theologische Literaturzeitung.
TU	= Texte und Untersuchungen.
'Verzeichnis'	= Verzeichnis der Nilusschen Schriften auf S. 6.

Eusebius. Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. von H. Gressmann. Mit Einleitung u. vierf. Reg. (15⅝ Bogen). 1904. [Eusebius Bd. III, 2] M. 9.50

— Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von Erich Klostermann. Mit Einleitung und dreifachem Register. (18 Bogen). 1906. [Eusebius Bd. IV] M. 9 —

— Die Chronik. Aus dem Armenischen übersetzt. Herausgegeben von Josef Karst. (23½ Bogen). 1911. [Eusebius Bd. V] M. 15 —

— Die Demonstratio evangelica. Herausgegeben von Ivar A. Heikel. Mit Einleitg. und vierf. Register. (38⅞ Bogen). [Eusebius Bd. VI] M. 20 —

— Die Chronik des Hieronymus (Hieronymi Chronicon). Herausgeg. von Rudolf Helm. I. Teil: Text. Mit einem Namenregister. (22¾ Bogen) 1913. [Eusebius Bd. VII,1] M. 12 —

Hegemonius. Acta Archelai. Herausgegeben von Charles Henry Beeson. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11⅞ Bogen). 1906. M. 6 —

Buch Henoch. Herausgeg. von Joh. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11¼ Bogen). 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Werke. I. Band. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede. Herausgeg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. Achelis. (25¾ u. 20 Bogen). 1897. [Hippolytus Bd. I] M. 18 —

— — III. Band. Refutatio omnium haeresium. Herausgegeben von Paul Wendland (†). Mit Einleitung und dreifachem Register. (22⅝ Bogen.) 1916 [Hippolytus Bd. III] M. 16 —

Band II erscheint später.

Koptisch-gnostische Schriften. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Mit Einleitung und dreifachem Register. (27½ Bogen). 1905. [Koptisch-gnostische Schriften Bd. I] M. 13.50

Methodius. Herausgegeben von G. N. Bonwetsch. Mit Einleitung und dreifachem Register. (38¾ Bogen.) 1917. M. 27 —

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von Joh. Geffcken. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen). 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausgegeben von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅞ und 34⅝ Bogen). 1899. [Origenes Bd. I/II] M. 28 —

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Hrsg. v. E. Klostermann. Mit Einleitung und dreif. Reg. (25¼ Bogen). 1901. [Origenes Bd. III] M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Herausgeg. von E. Preuschen. Mit Einleitung u. vierf. Reg. (48½ Bogen). 1903. [Origenes Bd. IV] M. 24.50

— De principiis (*Περὶ ἀρχῶν*). Herausgegeben von P. Koetschau. Mit Einleitung und dreifachem Register. (36½ Bogen). [Origenes Bd. V] M. 20 —

Philostorgius Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Herausgegeben von Joseph Bidez. Mit Einleitung u. fünffachem Register. (31⅞ Bogen). 1913. M. 16 —

Theodorets Kirchengeschichte. Herausgeg. von Léon Parmentier. (33⅝ Bogen). 1911. M. 17 —

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 3 — mehr.

*Vorläufig nur in Interimskartonage zu 50 Pf.; Eusebius III 1/2 in 1 Band gebunden.

Im Druck befinden sich:

Epiphanius II. Band, bearbeitet von K. Holl in Berlin.

Gelasius bearbeitet von M. Heinemann, Cassel.

Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

University of Southern California

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, ZWÖLFTER BAND, HEFT 2

DER GANZEN REIHE XLII, 2

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1917

Druck von August Pries in Leipzig.

105809

BR
45
T4
v.042
pt.2

105809

Heussi, Karl
Untersuchungen zu Nilus
dem Asketen.

DATE DUE MY 4'70 BORROWER'S NAME

Heussi
Untersuchungen
v.042 pt.2

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.